SUBCOMANDANTE MARCOS
YVON LE BOT

El sueño zapatista



• crónicas •
ANAGRAMA

J.
Vin

El sueño zapatista

Subcomandante Marcos
Yvon Le Bot

El sueño zapatista



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Le rêve zapatiste
© Éditions du Seuil
París, 1997

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «Marcos riendo», foto © Nixim, 1996

ISBN: 84-339-2534-2
Depósito Legal: B. 37848-1997

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

PREFACIO

Son muchos los allegados, los amigos y los colegas a los que movilicé para escribir este libro, demasiados para poder nombrarlos aquí a todos. Cada uno de ellos puede estar seguro de mi gratitud.

Quiero dar las gracias, en primer lugar, a los que estuvieron más cerca a la empresa. Yves Ajchenbaum, a quien debo la concepción del proyecto. Marina Vasseur, quien transcribió minuciosamente horas y horas de conversaciones y, además, me ayudó, con sus penetrantes comentarios. François Lartigue, quien me guió a lo largo de las inmensas bibliografía y hemerografía sobre Chiapas; su práctica metódica de la duda y su fino conocimiento del país me evitaron muchos errores de interpretación.

Doy las gracias de manera muy especial a Maurice Najman, quien aceptó acompañarme en mi segundo viaje a La Realidad para hacer juntos las entrevistas.

Este trabajo se realizó en el marco del Centro de Análisis e Intervención Sociológicos (CADIS, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales y Centro Nacional de la Investigación Científica, CNRS), al cual pertenezco. Michel Wieviorka, director del Centro, comprendió desde el principio la importancia del proyecto y me permitió liberar el tiempo necesario para su realización. Su apoyo y sus comentarios fueron esenciales para mi trabajo, así como mis conversaciones con Alain Touraine, particularmente durante el «Encuentro Intergaláctico» en Chiapas, en el verano de 1996.

En México trabajé en el Centro de Estudios Internacionales del Colegio de México, con el acuerdo y el apoyo de Ilán Bizberg, entonces director del Centro.

Las entrevistas con André Aubry, Antonio García de León, Juan Pedro Viqueira y Sergio Zermeño, entre otros, me ilustraron acerca de muchos aspectos de la sociedad mexicana y del zapatismo. Debo mucho también a la atenta lectura de Charlotte Arnauld, Claude Bataillon, Martine Dauzier, Christian Gros, Rodolfo Lobato, Marie-France Prévôt Schapira y Hélène Rivière d'Arc de la primera versión del texto; gracias por sus avezados comentarios. Los errores que quedan son responsabilidad mía y, eventualmente, de mis interlocutores zapatistas entrevistados.

Muchas otras personas hicieron también posible esta investigación. Doy las gracias particularmente a don Pablo González Casanova, así como a Alain Breton, Tessa Brisac, Carmen Castillo, Philippe Malvé y Danielle Zaslavsky.

Gracias, muy especialmente, a mi esposa, por todo, y a mi hija Agnès: con ella y a través de sus ojos de adolescente descubrí La Realidad durante el viaje «intergaláctico».

Gracias, finalmente, a Marcos por haber aceptado el desafío que le propuse. A él, al comandante Tacho y al mayor Moisés, deseo expresarles mi gratitud por el recibimiento y la confianza de que fuimos objeto Maurice Najman y yo cuando pasamos algún tiempo en el pueblo de La Realidad, su cuartel general. Por demás está decir que mis afirmaciones y mis análisis no los comprometen en nada. Mis puntos de vista tampoco coinciden en todo con lo que ellos expresan aquí.

Este libro continúa la reflexión que vengo elaborando desde mis dos obras precedentes: *La guerra en tierras mayas* (Fondo de Cultura Económica, 1995) y *Violence de la modernité en Amérique Latine* (Karthala, 1994). Ciertamente no ofrece una salida para los dramas, los estancamientos, los intentos, las interrogantes, las esperanzas a que han dado lugar las experiencias analizadas en estos trabajos, dedicado al conflicto guatemalteco, el primero, y el segundo a los movimientos indígenas modernos de América Latina en su conjunto. El

zapatismo aporta más preguntas que respuestas, sin duda. Ésa es una limitación suya, pero en ello también radica su interés y su originalidad.

Si este libro puede contribuir a la comprensión del zapatismo por aquellos que no son zapatistas, e incluso por los zapatistas mismos, como desea Marcos; si abre alguna perspectiva o suscita un esbozo de respuesta, por modesta que sea esa contribución, habrá cumplido su propósito.

Y. L. B.

París, abril de 1997

El reencantamiento del mundo

Surgidos de la profundidad de la noche y de la selva, los hombres y las mujeres zapatistas han planteado, con más fuerza e imaginación que ningún otro movimiento en el mundo, un problema que en la actualidad resulta esencial: ¿cómo combinar democracia e identidad?

El 1 de enero de 1994 México, y con él el resto del planeta, contemplaron estupefactos cómo estos guerrilleros «surgidos de la nada» ocupaban varias ciudades y pueblos de Chiapas, en el extremo sur del país. No menos sorprendidos quedaron los turistas, quienes nunca imaginaron que lo que anunciaba el programa de las agencias de viaje –«por la mañana, visita al bellísimo mercado de San Cristóbal, adonde llegan los indígenas de las poblaciones aledañas»–[1] sufriría un cambio tan radical.

El «México moderno», que precisamente ese día celebraba su ingreso en el primer mundo,[2] pensaba que ya había terminado con el problema de los indígenas, al haberlos por fin reducido a meras piezas de museo o curiosidades para los turistas. Los neoindígenas que ofrecen su espectáculo de danzas precolombinas frente al Templo Mayor en la Ciudad de Méxi-

1. En estos términos, en la víspera del levantamiento, un prestigioso semanario francés de izquierda, organizador de un «recorrido excepcional por México y Guatemala», se refería a la etapa de Chiapas. La ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas fue la principal población ocupada por los zapatistas.

2. El Tratado de Libre Comercio, que agrupa a Estados Unidos, Canadá y México, entró en vigor el 1 de enero de 1994.

co, lo mismo que las multitudes que se reúnen al pie de la gran pirámide del Sol en Teotihuacán para la ceremonia del solsticio, participan por igual de esta transformación de los indígenas en objetos virtuales.

Se ha querido reducir al levantamiento zapatista a una simple manipulación de un sector de la población indígena por parte de actores no indígenas o, frecuentemente, se le ha visto como el regreso de aquello que México ha reprimido, como el resurgimiento del «México profundo». Los blancos y los mestizos de Chiapas han vuelto a vivir el ancestral terror a la venganza indígena. La mayoría de los mexicanos, así como la opinión pública internacional, han descubierto una imagen totalmente distinta del país de la que el poder se había esforzado por dar durante los últimos años. Incluso las autoridades, que habían recibido información acerca de los preparativos del levantamiento, fueron incapaces de imaginar –y no sólo ellas– que los indígenas pudieran, en los albores del siglo XXI, lograr imprimirle esta fuerza, esta amplitud y estos alcances.

El premio Nobel de literatura Octavio Paz expresó con más amplitud de miras la opinión de aquellos que no querían ver en el movimiento zapatista más que el levantamiento de algunas comunidades tradicionales, retrasadas, manipulables y manipuladas por guerrilleros anacrónicos, ideólogos y fuerzas interesadas en hundir a México en la violencia y en hacer fracasar su entrada en el Gran Mercado, en la democracia y la modernidad.[1]

Pero los insurgentes habían dejado de ser indígenas arcaicos, aplastados por la dependencia; tampoco eran comparsas neoindígenas en una representación posmoderna. Eran, son, indígenas modernos que han marcado sus distancias respecto de sus antiguas y carcomidas comunidades, buscando construir su propia historia y exigiendo ser reconocidos y respetados.

La imagen que proporciona su significado más elevado al

1. *La Jornada*, 5 de enero, *El País*, 8 y 9 de febrero de 1994. Más adelante, Octavio Paz ha matizado su punto de vista.

levantamiento en Chiapas es la de esa niñita indígena, de cuatro o cinco años, cuyos nacimiento y muerte pasaron inadvertidos fuera de la esfera de sus allegados: «Paticha (versión indígena de Patricia) nunca tuvo acta de nacimiento, es decir que para el país nunca existió, por lo tanto su muerte tampoco existió.»[1] «Cuando sea grande seré insurgente», le decía al subcomandante Marcos, quien no pudo evitar verla morir en sus brazos de una mala fiebre.

Pero ¿quién es este Marcos que ha dado voz a los *olvidados*, a los excluidos, y se presenta como la cabeza de una guerra que busca el reconocimiento, el fin del desprecio, y no aquel que fue tradicionalmente el objetivo fundamental de las guerrillas latinoamericanas: la toma del poder?

Marcos y sus espejos

Qué tal si Marcos no es Marcos...[2]

«Marcos no existe, nació muerto el 1 de enero (de 1994)»,[3] proclama el interesado en una fórmula ambigua que esquiva la pregunta y subraya la inutilidad de las especulaciones en torno a su identidad.

Éstas no se han hecho esperar. Una de las historias que cuentan al respecto los indígenas de Chiapas dice que un extranjero (un gringo), integrado en una comunidad maya, tomó esposa y tuvo de ella dos gemelos antes de regresar a su país. La madre murió poco después. El padre también, pero dejó a sus hijos una herencia suficiente para cumplir su voluntad de que se les educara en un colegio en Suiza. Cuando cumplieron los seis años, un mensajero vino a llevárselos para ese país lejano. Años más tarde uno de los gemelos murió y el otro re-

1. En Marta Durán de Huerta (compiladora), *Yo, Marcos*, Ediciones del Milenio, México, 1994, pp. 28-29.
2. Leyenda de una artesanía en miniatura de carácter humorístico.
3. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, México, pp. 183 y 292.

gresó al pueblo, cuya lengua hablaba todavía, donde la gente lo reconoció como uno de los suyos.

Los servicios de inteligencia y los medios de información proveyeron a Marcos de identidades más conformes con sus propios fantasmas: antiguo combatiente de las guerrillas centroamericanas; sacerdote –jesuita o secular–, periodista, abogado, antropólogo, médico o economista; hijo de un empresario; hijo de Rosario Ibarra;[1] militante del opositor Partido de la Revolución Democrática; hijo ilegítimo de un secretario de Gobernación... Hasta que en un mensaje televisado el presidente Zedillo, creyendo que podía destruir el mito, develó la «verdadera» identidad de Marcos: un tal Rafael Sebastián Guillén Vicente, nacido en 1957 en Tampico, en el seno de una familia muy católica de comerciantes de muebles que, en palabras de sus vecinos, «pertenece a la sociedad, pero no la muy alta» de este puerto ubicado en el centro de un complejo petrolero del noreste del país. Alumno de jesuitas durante la secundaria –excelente estudiante y buen camarada, dicen los que aceptaron hablar con los periodistas–, Rafael Guillén habría actuado en una puesta en escena de *Esperando a Godot* y realizado algunos trabajos de cine, nada extraño para alguien de su medio.[2] Como estudiante de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México redactó, en 1980, un ensayo teñido de un marxismo estructuralista bastante estereotipado. Al igual que en miles de tesis finales de la época en universidades latinoamericanas, se percibe la influencia de Althusser y de Poulantzas, espolvoreada con algo de Foucault. Rafael Guillén habría enseñado más tarde en otra universidad de la capital, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

1. Madre de un militante «desaparecido» durante los años setenta; fundadora de un grupo defensor de presos y desaparecidos políticos. En la actualidad es una figura cercana a los zapatistas.

2. Marcos manifiesta una especial inclinación por la literatura y el cine. En estas entrevistas se notan huellas de su fascinación por las antiguas estrellas como Brigitte Bardot en *Et Dieu créa la femme (Y Dios creó a la mujer)* o *Le mépris (El desprecio)* y Jane Fonda en *Barbarella*. Hoy en día se organizan funciones públicas en La Realidad sin reparar en lo «políticamente correcto»: la gente del pueblo se divirtió mucho con la proyección de *Rambo*.

Son pocos los mexicanos que dudan de esa versión. Marcos, por su parte, se divierte: «No suena mal, el puerto es bonito»,[1] dice de esa ciudad que Mac Orlan celebró por sus cantinas. En las siguientes entrevistas lo desmiente, él no es Rafael Guillén. O quizá haya que entender que ya no lo es, que Marcos nació del sueño de los zapatistas y por lo tanto les pertenece. Rafael Guillén, o quienquiera que sea, ya no es el estudiante postsesentaiochero de antes, amante de los libros, de las discusiones literarias y filosóficas, trotamundos, residente en París durante algunos meses. Abandonó todo eso, dejando atrás «los muertos necesarios para entender que había que irse para regresar de otra forma, ya sin rostro, ya sin nombre, ya sin pasado, pero otra vez por esos muertos».[2] De ese pasado, sus palabras, sus gestos, conservaron una fuerza exuberante, una sensibilidad y un humor que mal ocultan su sorda angustia.

Aunque en un principio el pasamontañas tenía una función exclusivamente utilitaria, adquirió luego la de máscara para ocultar la identidad personal y crear una imagen con la que los olvidados, y con ellos todos los mexicanos ávidos de justicia, pudieran identificarse, sin importar sus diferencias. «Cualquier mexicano puede enfundarse un pasamontañas de éstos y ser Marcos, volverse quien yo soy.»

El pasamontañas es un espejo para que los mexicanos («tomen un espejo y mírense») se descubran, para salir de la mentira y el miedo que los enajenan. Un espejo que llama al país a interrogarse a sí mismo sobre su porvenir, a reconstruirse, a reinventarse.

Y Marcos reclama también que se limpie el orín de los espejos y llama a traspasarlos: «Los espejos son para tallarlos. Los cristales son para romperlos... y cruzar al otro lado.»[3] Nos

1. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, México, p. 218.
2. Durán de Huerta, *op. cit.*, p. 15.
3. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, México, p. 386.

cuenta aquí cómo él mismo tuvo que atravesar el espejo y descubrir al Otro.

A principios de los ochenta se reunió con algunos compañeros y se estableció en Chiapas. Cargados de todos los dogmas y los lugares comunes de los revolucionarios latinoamericanos de las décadas anteriores, se esforzaron, como ya otros lo habían hecho, por introducirlos en la cabeza de los indígenas. «Tu palabra es dura», les replicaban éstos asegurando que nada entendían de esa jerga indigesta..., hasta que Marcos se decidió a escucharlos a ellos, con sus propias palabras, dichas y no dichas, sus silencios (sin por ello volverse lacónico).[1]

Por ser actualmente el único blanco, o mestizo, entre los dirigentes del ejército zapatista, Marcos se inscribe en un linaje de tránsfugas iniciado en tiempos de la Conquista por Gonzalo Guerrero, un soldado español que tras sobrevivir a un naufragio se integró a una comunidad de Yucatán, se convirtió en jefe de una guerra de resistencia maya y murió en un combate contra los conquistadores.

Marcos, sin embargo, nunca ha tratado de volverse indígena. Su carisma, la confianza que ha adquirido en el seno de las comunidades indígenas se deben en parte a la respetuosa distancia que ha sabido conservar. Sólo así puede funcionar como una ventana, un puente entre ambos mundos.

El paso adelante de los zapatistas

En la historia del continente americano muchas han sido las insurrecciones indígenas dirigidas por un blanco o un mestizo —necesario mediador para acceder a los secretos de los vencedores, apropiarse de sus armas y volverlas contra éstos—, sin que pudiera evitarse que casi siempre fueran aplastadas

1. Marcos narra este itinerario con palabras precisas en la película de Tessa Brisac y Carmen Castillo *La verdadera leyenda del Subcomandante Marcos* (Arte, Anabase e INA, 1995). El texto de esta entrevista se publicó en Adolfo Gilly, Subcomandante Marcos, Carlo Ginzburg, *Discusión sobre la historia*, México, Taurus, 1995.

entre ríos de sangre. La insurgencia zapatista tampoco cuenta con suficiente peso militar, y el mismo Marcos se presenta como antimilitarista, *sub*-comandante obediente de las comunidades y sus representantes y jefe provisional de una guerrilla que lucha por su propia inutilidad: «... el EZLN tiene una voluntad de suicidio, no de querer que nos maten, sino de desaparecer como militares.»[1]

En esta guerra posterior a la caída del muro de Berlín, en la que los símbolos importan más que las armas, en la que la comunicación importa más que la correlación de fuerzas, Marcos, además de jefe militar, es el intérprete, el portavoz de los indígenas levantados en armas, el inventor de una palabra político-poética irreductible para las estrategias de dominación, inaprehensible para el aparato del poder. Cualquiera que sea el resultado de las negociaciones intermitentes y laboriosas con el gobierno; cualquiera que sea el desenlace de las operaciones policiaco-militares que amenazan a los zapatistas; cualesquiera que sean las respuestas a su gesta en el seno de la antigua izquierda mexicana y latinoamericana, la aportación de Marcos ha consistido en haberse dejado impregnar por la experiencia y el imaginario de los indígenas, en haber encontrado las palabras para transmitirlos, en haber hecho polvo, golpeando justo en el centro, todos los falsos lenguajes: los de las guerrillas marxista-leninistas, que antes eran los suyos y que ahora enarbola el Ejército Popular Revolucionario (EPR) –surgido en 1996 en diversas regiones del país–, en una versión muy empobrecida; el de la Revolución Mexicana institucionalizada y sus estereotipos indigenistas: ora arcaicos y sumisos, ora glorificados y transformados en piezas de museo o mero folklore. Pero también el lenguaje forzado y convencional que los propios indígenas emplean para expresarse en la lengua dominante, incluidas sus variantes indigenistas, progresistas o revolucionarias.

Sorprende hasta la incredulidad el que esta contribución al reencantamiento del mundo tenga sus raíces en una sociedad

1. En Durán de Huerta, *op. cit.*, p. 65.

indígena cuya destrucción y esclavización fueron contemporáneas de la invención de la modernidad, hace cinco siglos. Sin embargo, el levantamiento zapatista se inscribe perfectamente en el linaje de los movimientos de liberación indígena surgidos en América Latina durante las últimas tres décadas.[1] El movimiento *shuar* y el levantamiento de los indígenas de la sierra en Ecuador, en 1990; el katarismo boliviano, del cual el vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas fue actor fundamental; el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia; la premio Nobel de la Paz de 1992, Rigoberta Menchú, en Guatemala, son sólo algunas de las expresiones más conocidas y más fuertes de este surgimiento. Todos estos movimientos tienen en común el generar una nueva modernidad al vincular en la tensión identidad e integración, cultura y economía, utopía y pragmatismo, razón y corazón, particularidad y universalidad. Si la insurrección zapatista tuvo desde un principio tanto eco en todo el mundo, se debe sin duda a que rehusó ser tratada como un problema solamente local, regional o minoritario, al lanzar de golpe, y de manera espectacular, los cuestionamientos políticos e intelectuales que hoy son fundamentales en todas las sociedades.

Para salir del olvido, para tomar la palabra, los zapatistas, a diferencia de la mayor parte de los movimientos indígenas modernos de América Latina y América del Norte, recurrieron a las armas. Pero la guerra propiamente dicha no duró más que algunos días, del 1 al 12 de enero de 1994.[2] Desde entonces los zapatistas, muy lejos de contemplar la toma del poder como objetivo de su lucha armada, buscan vías para la invención de una democracia abierta a la participación de los actores sociales, que tome en cuenta las exigencias éticas y las afirmaciones de identidad. Se mantienen armados, recurren a la negociación, a las alianzas, a los medios de comunicación

1. Yvon Le Bot, *Violence de la modernité en Amérique Latine*, Karthala, París, 1994.

2. El lector encontrará una narración detallada y un análisis realizado al calor de los acontecimientos en Aurore Monod (dirección), *Feu maya*, París, Ethnies, 1994.

modernos en una estrategia de no violencia armada en cuyo centro aparece Marcos como la figura inversa del «guerrillero heroico» encarnada por el Che Guevara, como una especie de primo lejano de Gandhi, Luther King o Tjibaou. ¿Correrá la misma suerte que ellos?

Toda lucha por el reconocimiento es frágil e incierta. La de los indígenas de Chiapas exige reformas económicas, sociales, políticas y culturales que ponen en peligro los intereses creados, las inercias y los programas de modernización excluyentes como el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México (TLC). Si bien los zapatistas no reivindican el poder para ellos mismos, sí desafían frontalmente al Partido Revolucionario Institucional, partido de Estado en el poder desde hace casi 70 años.[1] Han provocado una onda de choque formidable que hizo evidentes las grietas de la pirámide y provocó reacciones en cadena cuyo eco tambaleó los mercados financieros de todo el mundo. El PRI, herido de muerte por ese levantamiento, por la ola de secuestros a empresarios, los ajustes de cuentas, los escándalos, los asesinatos en la cima del poder, la crisis económica y financiera, sin embargo, no ha llegado al máximo de su capacidad de represión, de manipulación y de cooptación. Marcos y los suyos no se hacen demasiadas ilusiones, saben bien que su alzamiento se enfrenta a toda la realidad cínica y brutal de la política mexicana y corren el riesgo de ser arrastrados por ella.

El indígena, imagen moderna de lo universal

No puede comprenderse el movimiento zapatista, su especificidad, su originalidad, si en el centro del análisis no se pone a su actor central: el indígena; si se supone, equivocadamente, que los indígenas son sólo marionetas movidas por

1. El partido creado por el presidente Calles en 1929 mantiene, desde entonces, las riendas del poder. Se ha denominado sucesivamente Partido Nacional Revolucionario, Partido de la Revolución Mexicana y, desde 1946 hasta la fecha, Partido Revolucionario Institucional.

una organización político-militar ajena a las comunidades, por la Iglesia o un sector de ella, por fuerzas políticas interesadas en frenar la modernización del país y su ingreso en el gran mercado, o por un Marcos que ocultaría su verdadero juego detrás de un lenguaje poético-político con el que manipularía los símbolos, y que no sería más que una versión posmoderna del caudillo latinoamericano definido por su ambición de poder.

La naturaleza y el sentido del zapatismo provienen de un actor social y cultural (étnico) que se lanza a un levantamiento armado proyectándose en la escena política. Agotada toda otra vía para hacer escuchar sus aspiraciones y sus demandas, forma un movimiento armado y busca construir un movimiento político civil cuyo propósito no es la toma del poder.

El impacto planetario y la universalidad de este movimiento no pueden comprenderse si se le reduce a la resistencia de algunas comunidades de Chiapas, o a otro sobresalto de la historia mexicana reciente, marcada por fuertes turbulencias, un signo más, quizá, del caos inminente. El zapatismo no supone un repliegue comunitario ni un nacionalismo cerrado. Articula experiencias de comunidades heterogéneas, divididas y abiertas; la democracia nacional y el proyecto de una sociedad de sujetos, individuales y colectivos, que se *reconozcan* y puedan respetarse en su diversidad; lucha por *un mundo donde quepan muchos mundos*, un mundo que sea *uno y diverso.*

El actor zapatista es étnico, nacional y universal. Se quiere mexicano pero sin dejar de ser indígena, quiere un México donde pueda ser reconocido y escuchado. Es universal, no *a pesar* de su propia identidad indígena, sino *a causa* de ésta.

Como un eco de Jean-Marie Tjibaou, quien deseaba dar a conocer y hacer respetar «lo universal» en la cultura melanesia,[1] Marcos afirma que lo que le da su dimensión universal al

1. Alban Bensa, *Chroniques kanak*, Ethnies, París, 1995, núm. 18-19, p. 327

zapatismo es precisamente el contenido indígena que lo lleva a elaborar un lenguaje simbólico particular para proyectarlo en la escena internacional. Esa universalidad debe entenderse de dos maneras. Primero en un sentido ético clásico, en la perspectiva de la filosofía de la Ilustración y los derechos humanos: el indígena, discriminado, siempre en minoría, humillado, es portador de la reivindicación igualitaria de todo ser humano. Pero también debe entenderse, en una forma más rica y positiva, en la perspectiva de un sujeto que combina en su afirmación el sentido ético y étnico, que encuentra lo universal en lo particular. El momento decisivo en la génesis del zapatismo es aquel en que los guerrilleros descubren que su discurso revolucionario, universalista, no les dice nada a los indígenas, no despierta en ellos ningún eco, puesto que usurpa su aspiración universal. La conversión que los guerrilleros operan entonces en sí mismos al escuchar al Otro es el inicio de una recomposición del pensamiento y la acción colectivos en la perspectiva de una política del reconocimiento. Mientras el sujeto de los derechos humanos y ciudadanos es abstracto e intercambiable con cualquier otro sujeto, el que se construye en el choque y el diálogo interculturales es a la vez singular, particular y universal.

Hoy, la figura más acabada de lo universal no es la del ciudadano que se defiende de la globalización intentando suturar las fisuras del Estado-Nación, sino la del actor que combina la lucha contra las fuerzas de dominación con la afirmación de una identidad individual y colectiva y con el reconocimiento del Otro. El zapatismo es portador de una triple exigencia –política, ética y de afirmación del sujeto– que resume en su fórmula predilecta: democracia, justicia, libertad, y más aún: dignidad.

Cronología

1821: Independencia de México.

1823: La élite regional decide separar Chiapas de Guatemala y anexarse a México, sin consultar, por supuesto, a la mayoría indígena.

1861-1867: Intervención francesa que termina con la derrota y la ejecución de Maximiliano de Austria.

1867-1872: Presidencia de Benito Juárez.

1876-1911: Presidencia de Porfirio Díaz.

1910-1920: Revolución Mexicana.

1917: Proclamación de la Constitución aún vigente.

1919 (10 de abril): Asesinato de Emiliano Zapata.

1929: Fundación del Partido Nacional Revolucionario por Plutarco Elías Calles.

1934-40: Presidencia de Lázaro Cárdenas. Nacionalización del petróleo, de los ferrocarriles; intensificación de la Reforma Agraria.

1968: Movimiento estudiantil cuyas grandes manifestaciones terminan el 2 de octubre con la masacre de la plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco.

1970: Presidencia de Luis Echeverría. Nuevo periodo de reformas populistas.

1972: Creación de la «comunidad lacandona».

1974: Congreso indígena de San Cristóbal de las Casas.

1976: Presidencia de José López Portillo, que termina en la gran crisis financiera de 1982; el país en estado de suspensión de pagos.

1982-1983: Llegan a Chiapas unos 100.000 refugiados guatemaltecos, en su mayoría indígenas, huyendo de las masacres que lleva a cabo el ejército en su país.

1982-1988: Presidencia de Miguel de la Madrid. Principio de la política de modernización neoliberal: prioridad a las exportaciones, desvinculación progresiva del Estado respecto de diversos sectores de la producción (privatización de industrias paraestatales).

Septiembre de 1985: Terremotos en la Ciudad de México (30.000 mueren, 500.000 quedan sin hogar).

1988-1994: Presidencia de Carlos Salinas de Gortari, resultado de unos comicios muy controvertidos. Aceleración de la política neoliberal: reducción de aranceles comerciales, vasto programa de privatización de empresas públicas, reducción de los subsidios a productos básicos, flujo masivo de capitales en buena parte volátiles, crecimiento vertiginoso del subempleo, *boom* de las maquiladoras[1] (situadas, en su mayoría, a lo largo de la frontera con Estados Unidos).

1989: Caída de los precios del café al no renovarse el acuerdo internacional entre los países productores.

1992: Reformas al artículo 27 de la Constitución, referente a la reforma agraria. Manifestaciones contra la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América.

1994:

1 de enero: Entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC) entre Estados Unidos, Canadá y México.

Alzamiento zapatista: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ocupa varias ciudades de Chiapas, entre ellas San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo.

10 de enero: El presidente Salinas nombra a Manuel Camacho Solís, entonces secretario de Relaciones Exteriores y antes regente de la Ciudad de México, comisionado para la paz y la reconciliación en Chiapas.

12 de enero: El gobierno decreta el cese el fuego unilateral. Gran manifestación por la paz en la Ciudad de México.

21 de febrero-2 de marzo: Diálogo de paz en la catedral de San Cristóbal entre los dirigentes del Ejército Zapatista (el *subcomandante* Marcos y veinte comandantes y miembros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, CCRI), el comisionado para la paz Manuel Camacho Solís y el me-

1. Maquiladoras: fábricas de montaje en subcontrato orientadas a la exportación y generalmente situadas a lo largo de la frontera con los Estados Unidos.

diador Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas.

23 de marzo: Asesinato de Luis Donaldo Colosio, candidato del PRI a la presidencia de la República, en Tijuana, Baja California.

12 de junio: Después de un proceso de consulta entre sus bases, el EZLN rechaza las propuestas del gobierno nacidas del diálogo de la catedral de San Cristóbal. Manuel Camacho renuncia a su cargo oficial.

6-9 de agosto: Convención Nacional Democrática en Guadalupe Tepeyac, cuartel general del EZLN.

21 de agosto: Victoria del PRI en las elecciones presidenciales. Ernesto Zedillo Ponce de León resulta electo.

28 de septiembre: Asesinato de José Francisco Ruiz Massieu, secretario general del PRI, en la Ciudad de México.

1º de diciembre: Toma de posesión presidencial de Ernesto Zedillo.

19 de diciembre: Los zapatistas rompen el cerco militar y establecen posiciones pacíficamente en muchas poblaciones de Chiapas situadas fuera de la zona original de conflicto.

19-20 de diciembre: Crisis financiera: devaluación del peso (40 %), seguida de una recesión económica marcada por la desaparición de miles de empresas y de un millón de empleos, y por una importante caída del nivel de vida de la mayor parte de la población. El FMI, los Estados Unidos y algunos otros países deciden rescatar a México en 1995, mediante un total de 50 mil millones de dólares en préstamos, garantizados en parte por los recursos petroleros. Ésta ha sido la ayuda económica más grande que jamás se haya otorgado a un solo país por la comunidad financiera internacional.

Desde entonces México ha mostrado signos de recuperación financiera (pago anticipado de créditos, devolución de capitales, excedente en la balanza comercial) y económica (aumento en las exportaciones, creación de empleos, sobre todo en el sector de las maquiladoras), pero reinan la incertidumbre política y la crisis social, y se profundiza la disparidad entre el norte y el sur del país, entorpeciendo particularmente el proceso de pacificación en Chiapas.

1995:

9 de febrero: Ofensiva del ejército federal, que ocupa el «territorio zapatista». El gobierno revela la «verdadera identidad» de Marcos: Rafael Sebastián Guillén Vicente, menor de 40 años, proveniente de una familia de comerciantes del puerto de Tampico, en el golfo de México. Fue estudiante de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la carrera de comunicación en la Universidad Autónoma Metropolitana, también en la capital, antes de sumergirse en la clandestinidad.

Abril: Reanudación del diálogo entre los zapatistas y la delegación gubernamental. La negociación se prolonga durante meses, con múltiples interrupciones, en un poblado de Los Altos de Chiapas, San Andrés Larráinzar, que los zapatistas rebautizaron con el nombre de Sacamch'en de los Pobres.

27 de agosto-3 de septiembre: El EZLN lanza una consulta nacional e internacional para definir el destino de su lucha (más de un millón de personas respondieron a las preguntas de los zapatistas).

1996:

1 de enero: El EZLN anuncia la creación de un frente civil, el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN).

28 de junio: Primera aparición del Ejército Popular Revolucionario (EPR): irrumpen guerrilleros en una manifestación del PRD en el estado de Guerrero, donde un año antes tuvo lugar la matanza de Aguas Blancas (17 campesinos que se dirigían a una manifestación pacífica fueron asesinados por la policía). Durante el resto de 1996 el EPR da a conocer su presencia en varios estados del centro y el sur del país, a veces mediante acciones violentas.

27 de julio-3 de agosto: Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, organizado por el EZLN en Chiapas, también conocido como «Encuentro Intergaláctico».

Octubre de 1996: Participación de la comandante Ramona en el Congreso Nacional Indígena realizado en la Ciudad de México.



Chiapas en su región

México y los indígenas

El eco, la dimensión y el significado del alzamiento zapatista rebasan con mucho las poblaciones movilizadas y el estado de Chiapas entero. La fuerza y las modalidades de esta irrupción, de este retorno al tema indígena en la escena nacional, han sido sorprendentes. Hasta entonces, y gracias a la práctica de políticas indigenistas tan añejas como eficaces, el Estado mexicano se había mantenido aparentemente libre de movimientos étnicos como los que han vivido otras sociedades latinoamericanas en las últimas décadas.

Los indígenas representan entre el 10 y el 15 por ciento de

la población mexicana, un porcentaje mucho menor que en Bolivia, Ecuador, Perú, y sobre todo Guatemala, pero suficiente para hacer de México el país americano con mayor población absoluta de indígenas: entre 8 y 12 millones de personas, repartidas en 56 grupos étnicos.[1]

En el norte, el centro y el oeste del país habitan grupos con un muy fuerte sentido de identidad (los yaquis, los tarahumaras, los huicholes), o bien grupos de mayor importancia aunque con menor sentido de identidad y cuyas fronteras con el resto de la población son imprecisas (mazahuas, otomíes, purépechas o tarascos, mexicas o nahuas).

En el sur y el sureste los indígenas representan, local y regionalmente, una parte importante de la población. Son grupos de dimensiones muy diversas, discontinuos, como un estampado irregular sobre una tela cuya trama es mestiza. Esto es notable en los estados de Guerrero y Oaxaca (tlapanecos, mixtecos, mixes, triquis, zapotecos...) y de Yucatán y Quintana Roo (mayas yucatecos).

Algunos de estos grupos –mayas yucatecos y zapotecos, entre otros– se han parcialmente urbanizado desde hace mucho tiempo en ciudades pequeñas y medianas. Numerosos miembros de casi todos estos grupos participan en los flujos de migración temporal hacia Estados Unidos, la Ciudad de México o alguna otra del interior; una parte de ellos se establece, formando colonias indígenas urbanas.

En el México de la revolución institucionalizada, el problema indígena fue abordado mediante una política de integración por aculturación y asimilación progresivas, y se pensaba solucionar mediante políticas agrarias y educativas. Este «indigenismo de integración» fue sistematizado en el primer

1. El último censo (1990) evalúa la población indígena en el 7,5 % de la población total, fundado en un criterio lingüístico restrictivo: es considerada indígena toda persona que afirma hablar una lengua indígena. La gran mayoría de los indígenas, sin embargo, hablan también el español, y muchos de ellos seguramente habrán sido clasificados como hispanohablantes. Los datos de ese censo fueron revisados por el Instituto Nacional Indigenista, que estima en 8 millones la población indígena.

Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (1940), y su principal instrumento administrativo fue el Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948.

Durante los años setenta, algunos integrantes de los gabinetes del gobierno del presidente neopopulista Luis Echeverría (1970-1976) y del de su sucesor, José López Portillo (1976-1982), pregonaban un «nuevo indigenismo» que, para distinguirse del «antiguo», se definía como «de participación». Esto se tradujo en la instauración de un Consejo Supremo para cada etnia y un Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), y el reclutamiento de 30.000 maestros y promotores bilingües. Estos programas contribuyeron a la formación de un sector del Estado subvencionado en las regiones indígenas, pero no constituían una prioridad del régimen. Como parte de una política de compensaciones, ofrecían cuando mucho una posibilidad de ascenso social para un sector reducido o un mero simulacro de participación en una situación en que las posibilidades de integración estaban restringidas. Se trataba de seguir, por nuevas vías, la política de control estatal de las demandas indígenas.

Muchas organizaciones indígenas surgidas en los años setenta y ochenta, entre ellas la mayoría de los Consejos Indígenas, fueron creadas por las autoridades y quedaron después en la órbita del poder. No obstante, en el mismo periodo se multiplicaron en las zonas rurales indígenas las organizaciones «independientes» o «de clase», frecuentemente ligadas a la oposición de izquierda, la mayoría efímeras y otras más duraderas. Algunas se adhirieron a coordinadoras de nivel nacional, pero los fundamentos y los radios de acción de casi todas eran regionales o locales. El mejor ejemplo es la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), que ha encabezado las luchas de los zapotecos en el Istmo de Tehuantepec desde los años ochenta.

Las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, en 1992, suscitaron movilizaciones y protestas que no llegaron a rebasar el límite de lo tolerable o incluso aprovechable para el régimen. El gobierno de Salinas hizo

modificar la Constitución para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas y del carácter multicultural de la nación, y extendió con gran aparato su programa Solidaridad a las zonas indígenas, incluyendo Chiapas.

El indigenismo oficial, con sus fluctuaciones sexenales[1] y variaciones regionales, había demostrado gran capacidad para absorber y neutralizar las reivindicaciones indígenas. México había sido escenario de intensos conflictos sociales de connotación étnica y del nacimiento de numerosas organizaciones indígenas, pero nunca del surgimiento de un movimiento étnico de gran envergadura.

Comoquiera que se vea, la gestión burocrática y clientelista del indigenismo estaba agotada. La puesta en marcha del modelo neoliberal implicaba una menor participación del Estado, retroceso de los programas de distribución, competencia inequitativa, y contribuía a ahondar las fracturas y a multiplicar el número de excluidos. La explosión demográfica, controlada en las ciudades, continuaba en las zonas rurales, particularmente en las indígenas.

En 1992, la revisión y posterior reforma del famoso artículo 27 de la Constitución –piedra de toque de uno de los logros más importantes de la Revolución Mexicana, la Reforma Agraria– ponía fin al reparto de tierras y amenazaba con el desmantelamiento de los ejidos,[2] cerrándose una de las vías principales de clientelización y cooptación.

El alzamiento del 1 de enero de 1994 sorprendió y dividió a las élites intelectuales y políticas mexicanas: ¿se inauguraba una nueva época o, por el contrario, era otro fenómeno marginal y sin futuro, una manifestación más del atraso indígena, del subdesarrollo de una región abandonada?

1. En México, el presidente de la República es elegido para un periodo de seis años.

2. Ejido: comunidad agraria surgida de la Revolución Mexicana. Las tierras son propiedad del Estado, que las cede en usufructo a una colectividad (con carácter de inalienables hasta 1992) , pero el cultivo de parcelas se realiza, esencialmente, de manera individual. En general, las comunidades indígenas tienen el estatus de ejidos.

Chiapas es uno de los estados con más población indígena de México. Un millón de indígenas, alrededor del 30 % de los habitantes del estado, se concentran fundamentalmente en dos regiones, en las que son mayoría: Los Altos, formados por las sierras que se ubican alrededor y al norte del centro colonial de San Cristóbal de las Casas, y la Selva Lacandona, formada por las tierras bajas del este de Chiapas, así como los valles que entre ellas se forman (Las Cañadas), zona de colonización y tierra de confines.

Por sus lenguas (tzotzil, tzeltal, chol y tojolabal) y por su cultura, estos pueblos pertenecen al mundo maya,[1] como los mayas de Yucatán, con quienes tienen poca relación, y los de Guatemala, de los que fueron separados después de la Independencia. Decenas de miles de estos últimos, huyendo de la masacre perpetrada por el ejército guatemalteco, se refugiaron en Chiapas a principios de los años ochenta.

Diez años más tarde, gracias a la desactivación de los conflictos centroamericanos y ante la perspectiva de la firma del Tratado de Libre Comercio, los mexicanos dejaron de mirar hacia el sur para volverse hacia la frontera norte. Sin embargo, Chiapas sigue siendo una zona estratégica por sus recursos petroleros, hidroeléctricos (la mitad de la capacidad instalada del país), forestales, agrícolas (café, maíz, ganadería). Las últimas administraciones han invertido mucho en infraestructura (presas, carreteras...) para extraer de Chiapas los recursos cuyos beneficios no ha podido conocer la mayoría de la población, en particular los indígenas. Lo mismo ocurre con la multiplicación y reparto de créditos para programas socioeconómicos y culturales (el de Solidaridad, entre otros): acaban por perderse en el marasmo burocrático y clientelista o desviándose en gastos suntuarios.

1. En la Selva Lacandona viven también algunos centenares de lacandones, descendientes de los mayas que se refugiaron en la selva en la época de la Colonia, y en el norte del estado un grupo indígena, los zoques, que no son mayas.

De todos los estados de México, Chiapas es el que presenta los índices de pobreza más elevados y el que mejor ilustra las nuevas y las antiguas desigualdades extremas. La cuestión de las tierras es particularmente aguda en esta región. Cerca de 2.000 ejidos y comunidades se reparten poco más que la mitad de la superficie agrícola, pero las mejores tierras son acaparadas por las fincas y haciendas ganaderas que son propiedad de una oligarquía heredera del pasado colonial y del siglo XIX, y que lejos de ser desmantelada por la Revolución, se ha mantenido y consolidado desde entonces.[1] Coludidos con el poder político, estos grandes terratenientes hacen uso constante y sistemático de la corrupción y la violencia. Se apoyan en las fuerzas del orden y recurren sin empacho a las guardias blancas.[2]

Decenas de miles de pequeños propietarios o campesinos sin tierra han sobrevivido tradicionalmente gracias al trabajo temporal en las plantaciones de café, cacao, plátano... Pero en los años recientes la explosión demográfica, el aumento de la cría de ganado, la prohibición de talar árboles, el deterioro ecológico, el flujo de mano de obra guatemalteca barata y, después de 1989, la caída de los precios del café y la carne, tornaron aún más precaria la subsistencia en el estado. Siguen sin respuesta miles de solicitudes agrarias. La población excedente se asienta en las barriadas, en la periferia de las ciudades de la región, en la zonas de colonización, en la Selva Lacandona y Las Cañadas.

Hasta las primeras décadas de este siglo la Selva Lacandona, llamada también Desierto de la Soledad, estaba poblada sólo por unos cientos de indígenas lacandones, algunos habitantes fugitivos de origen diverso y peones de las compañías madereras (de cedro y caoba, esencialmente). El novelista Bruno Traven describió las condiciones miserables de vida y

1. Sobre la historia de Chiapas, cf. Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, 2 vols., ERA, México, 1985; y Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Col. Presencias, 1992.

2. Guardias blancas: pistoleros a sueldo de los grandes propietarios.

de trabajo que sufrían los condenados de la selva.[1] La implantación de colonos provenientes de las tierras altas cobró importancia en los años cincuenta, y se volvió masiva en las décadas siguientes. A principios de los noventa, la Selva Lacandona, incluyendo Las Cañadas, contaba con alrededor de 200 mil personas, repartidas en más de 200 comunidades. Nueve de cada diez colonos son indígenas: tzeltales más de la mitad, tojolabales, choles y, en menor cantidad, tzotziles, y una minoría de pobladores indígenas y no indígenas originaria de otros estados del país.

La modernización económica y la crisis traen aparejados conflictos generacionales, disidencias sociales y culturales, conversiones religiosas... La confrontación es seria, a menudo violenta, entre dos posiciones: los partidarios del nuevo modelo, que rechazan la antigua ley y las costumbres, y los tradicionalistas, los caciques y los indígenas ricos que acaparan las tierras en algunas comunidades, controlan la mano de obra, el comercio, los medios de transporte y el poder local, y están ligados a la oligarquía ladina[2] y a las autoridades estatales y federales. La ruptura de la unanimidad y del autoritarismo comunitarios abrieron el camino a una dura confrontación entre el catolicismo renovado, las iglesias evangélicas y las diversas sectas que se disputan el favor de las nuevas generaciones en busca de legitimidad, de una nueva comunidad y de protección.

En varias regiones de México, algunas fracciones minoritarias de una Iglesia católica mayoritariamente conservadora apoyan también los procesos de emancipación indígena. Particularmente en Chiapas, gracias al impulso del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, la Iglesia católica –más arraigada en el medio indígena– ha tomado en cuenta las demandas socioeconómicas de la población y se ha orientado hacia una teología de la liberación que promueve la conciencia y

1. En especial en *La rebelión de los colgados.* Para la historia local véase la obra de Jan de Vos, en particular *Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva,* SEP-CIESAS, México, 1988.

2. Ladino: en Guatemala y Chiapas el término designa a los no indígenas (blancos o mestizos).

la acción políticas, pero no la violencia (al menos por lo que toca a los responsables de la institución). Retomando una idea de algunas autoridades y funcionarios del indigenismo, la Iglesia diocesana promovió la celebración en San Cristóbal del Congreso Indígena de 1974, fecha del 400 aniversario del nacimiento de Bartolomé de las Casas.[1] La respuesta del poder mexicano a lo que constituía la primera manifestación pública del naciente movimiento indígena, como era de esperar, fue doble: represión e intento de desarticular el movimiento por medio de la división y la recuperación de algunos de sus elementos. Durante la última década, alrededor de 20.000 personas –neocatólicos y también evangélicos–[2] fueron expulsadas de sus tierras, particularmente de San Juan Chamula, por las autoridades conservadoras ligadas al poder político. Estos expulsados fueron a engrosar el flujo de migración económica hacia los barrios marginales de las ciudades y las zonas colonizadas de la Selva Lacandona y Las Cañadas.

Una violencia comparable, igualmente ligada a conflictos de tierras y divisiones en las comunidades, ha alcanzado a otras regiones indígenas, sobre todo en los estados de Oaxaca y Guerrero y en la Huasteca. Pero mientras en el centro y el norte del país los cambios demográficos, socioeconómicos, culturales y religiosos han provocado migraciones importantes hacia la Ciudad de México y hacia Estados Unidos, los desplazamientos en Chiapas se producen por lo general hacia el interior del estado, dando lugar a nuevos focos de tensión. Las expulsiones, las divisiones internas, la voluntad de sobrevivir y reconstruir las comunidades constituyen un terreno fértil para el surgimiento de nuevos líderes y para el desarrollo de las luchas sociales. El control del Estado y del partido oficial

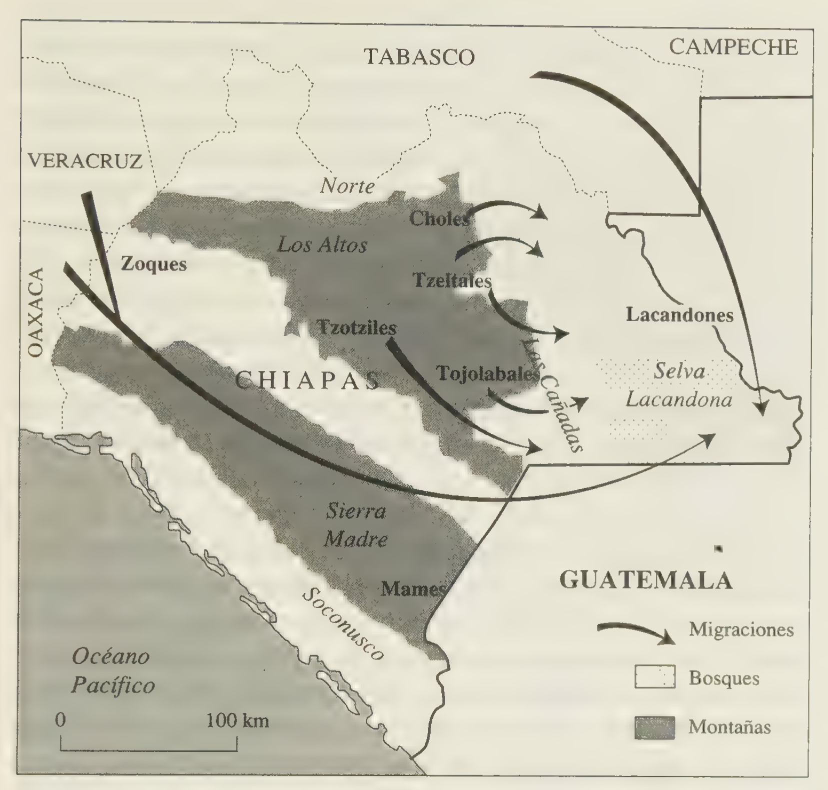
1. Bartolomé de las Casas, fraile dominico defensor de los indígenas contra los encomenderos españoles, fue obispo durante un corto periodo (1544-1546) de la ciudad que lleva su nombre: San Cristóbal de las Casas.

2. Las diversas corrientes religiosas que frecuentemente se agrupan en América Latina bajo el calificativo de evangélicas (protestante, pentecostales, adventista...), han tenido gran influencia en Chiapas, así como en el resto de México, durante los decenios recientes. Constituyen hoy en día aproximadamente la quinta parte de la población total del estado.

sobre las poblaciones indígenas ha ido sustituyéndose por el de las distintas Iglesias, en especial la católica. Éstas se han enfrentado frecuentemente con la presencia, en ocasiones conflictiva, de organizaciones animadas por militantes de izquierda o extrema izquierda, muchas veces de tendencia maoísta; unas y otras prepararon el terreno para el surgimiento del zapatismo; sin embargo, éste ha optado por caminos distintos.

En realidad, la insurrección nació de dos imposibilidades: la de la guerrilla y la del movimiento social. Algunos sobrevivientes y herederos de las organizaciones de lucha armada, reprimidas y desmanteladas por el poder durante la década de los setenta, se habían retirado a Chiapas y desde ahí intentaban mantener viva la esperanza de un futuro revolucionario. Marcos explica, con mucha firmeza, que ese sueño se había esfumado no tanto en razón del contexto nacional e internacional como de la confrontación con las comunidades indígenas, su cultura y sus aspiraciones. Muestra, asimismo, que el movimiento de liberación, modernización y desarrollo que recorrió las comunidades[1] a lo largo de los años sesenta y setenta llegó a su límite durante la primera mitad de la década de los ochenta, y a partir de entonces comenzó a decaer, a descomponerse y a sucumbir a las provocaciones divisionistas inducidas por las autoridades. Lejos de ser la continuación de la guerrilla y la expresión más elevada del movimiento social, el movimiento indígena armado nació de una doble ruptura: de lo que Marcos llama la «primera derrota del EZLN», por una parte, y de la reacción de los diversos sectores de la comuni-

1. En Chiapas las comunidades constituyen una modalidad importante de la organización social. Lejos de ser autónomas, las comunidades tradicionales, que corresponden a un territorio, se inscriben en el sistema económico, social y político nacional. La población que migra hacia las ciudades o hacia las zonas de colonización busca romper los viejos mecanismos de dependencia internos y externos, conformando, sobre bases familiares, étnicas, religiosas y de proveniencia, comunidades diferentes y en general más abiertas.



Regiones, grupos étnicos y migraciones en Chiapas

dad enfrentados a la crisis de la modernización y del desarrollo, a la represión y al racismo.

El trastocamiento del mundo maya

Los insurgentes zapatistas son a la vez producto, agentes y actores, víctimas y beneficiarios de una revolución silenciosa, de un movimiento de modernización, de desarrollo y democratización de la sociedad indígena de Chiapas que ha pasado inadvertido para el resto de la sociedad mexicana, y muchas veces también para el resto de la sociedad chiapaneca.

Este movimiento, nutrido de la liberación de energías contenidas y frustradas durante largo tiempo, se ha ido desplegando en forma discontinua entre sacudidas, enfrentamientos y rupturas. Tiene su origen y su impulso en las conversiones, las disidencias y las divisiones en el seno de las comunidades. Al mismo tiempo, se ha traducido en migraciones geográficas, luchas sociales, mejoras económicas y mutaciones culturales.

El zapatismo, lejos de movilizar a las comunidades tradicionales o a los sectores tradicionales de éstas, germinó y se desarrolló en el seno de sectores de la población indígena que se habían enfrentado a la tradición y los tradicionalistas y que, por esa razón, tuvieron que romper con sus comunidades o incluso abandonarlas. En su separación –o, en el caso de algunos miles, su expulsión– se confunden motivos religiosos, económicos y políticos.

En las zonas de colonización de la selva, en los cinturones de miseria de algunas ciudades, en el seno o en la periferia de su comunidad, los disidentes han construido sus propias comunidades transformadas, aculturadas. Han creado expresiones culturales e identidades nuevas. También inventaron una nueva indianidad genérica, abierta y modernizada. Las expulsiones, la desocupación de la mano de obra excedente, la experiencia de la inutilidad económica, social e incluso política, se transformaron en experiencias de libertad.

Estas nuevas comunidades se emanciparon de los antiguos lazos de dependencia interna: el sistema de cargos, los *principales*,[1] los chamanes, las celebraciones comunitarias y el alcohol; y de los externos: las fincas, los contratistas de mano de obra, los comerciantes y transportistas, los caciques y el sistema político. Tales comunidades constituían un ejemplo de desarrollo endógeno, acompañado indudablemente por algunos agentes externos (personal eclesiástico, miembros de organizaciones no gubernamentales), pero carente de atención y

1. Sistema de cargos; organización político-religiosa tradicional de las comunidades indígenas de toda Mesoamérica. Los *principales* –los «ancianos» que han recorrido el ciclo completo del sistema de cargos– son su más alta autoridad.

ayuda por parte del Estado y basado, en lo esencial, en su dinámica interna. Con el tiempo han ido transformándose y desarrollándose merced a la colonización de tierras, a la adopción de la ganadería y de cultivos comerciales (café, chile, ajonjolí), a los recursos crediticios, a los insecticidas.[1] El fin de la autosuficiencia y la integración al mercado se tradujeron en la multiplicación de intercambios monetarios, disgregación del artesanado y consumo de productos manufacturados. Las familias establecidas en el corazón de la selva durante los cincuenta no compraban al exterior más que sal, jabón, telas para confeccionar su propia vestimenta y algunas herramientas agrícolas. Más tarde, 40 o 50 años después, compran muchos otros artículos, tales como utensilios domésticos, ropa, calzado, productos farmacéuticos, alimenticios, bebidas, conservas, materiales de construcción, insecticidas, etc.[2] Marginada, periférica, mal comunicada con los centros urbanos, la «frontera agrícola» no constituía, por ello, una sociedad menos abierta al mercado.

Los esfuerzos realizados por estas comunidades para intervenir en la comercialización de algunos productos, sobre todo café, se han visto desalentados por los ladinos y los organismos paraestatales y estatales que siguen manteniendo el control de esos intercambios. En otras sociedades indígenas de América Latina (en Guatemala, Ecuador, Bolivia, Colombia o Panamá) y también en otros grupos indígenas mexicanos (el caso más llamativo es el de los zapotecos de Juchitán, en el vecino estado de Oaxaca), las redes de comerciantes indígenas modernizados han sido el principal motor del cambio. En Chiapas, los campesinos pobres y desplazados jugaron un papel esencial en la modernización, aunque no han sido los únicos. Los comerciantes indígenas frecuentemente estaban ligados a los caciques, cuando no eran caciques ellos mismos, y

1. Nada comparable, sin embargo, a la revolución verde que lograron los fertilizantes químicos entre los indígenas del altiplano guatemalteco en los años sesenta y principios de los setenta.

2. Rodolfo Lobato, *Lacandonia: la última selva*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1992, p. 111.

sólo recientemente, con las expulsiones, se ha visto el desarrollo de un sector indígena urbanizado que entra en competencia con los comerciantes ladinos de San Cristóbal. Otra diferencia con procesos similares ocurridos en distintos lugares de América Latina y con el caso zapoteco: las mujeres indígenas de Chiapas sólo excepcionalmente han sido protagonistas del cambio,[1] antes de que los zapatistas hicieran de su emancipación uno de sus caballos de batalla.

A pesar de estas limitaciones, la mutación era global e interesaba todas las esferas de la actividad, todas las formas de relaciones sociales, económicas y políticas. Desde los años cincuenta hasta los noventa se extendió en forma progresiva y acabó por alcanzar, en grados diversos, al conjunto de las comunidades de Chiapas. La escolarización, más específicamente la alfabetización, ha sido el vehículo más importante de esta mutación. Pero es a través de las conversiones religiosas y las luchas sociales como mejor puede comprenderse el surgimiento de actores sociales étnicos, sobre todo en las zonas de colonización donde se presentan en su forma más depurada y ejemplar, aun cuando en otros lugares –en Los Altos y el norte de Chiapas– los conflictos son por lo menos igualmente exacerbados y con frecuencia más complejos. En todos los casos, las conversiones religiosas y las luchas sociales son elementos indispensables para la comprensión de la génesis del zapatismo.

Ruptura de la unanimidad

La cuestión religiosa en Chiapas tiene sus raíces en una historia precolombina y colonial común con Guatemala. De ambos lados de la frontera los mayas, no obstante sus diferen-

1. Entre las excepciones puede citarse el caso de las tejedoras organizadas en cooperativas vinculadas a la diócesis durante los años setenta. Sobre la opresión de las mujeres en Chiapas, cf. France-Jules Falquet, «Les femmes indiennes et la reproduction culturelle: réalités, mythes, enjeux», *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 13, IHEAL, París, 1992.

cias lingüísticas y su pertenencia a comunidades y pueblos relativamente autónomos, compartieron durante mucho tiempo una misma cosmovisión, las mismas creencias y los mismos ritos, y participaban todos, hasta fechas recientes, de una misma costumbre que consiste esencialmente en un sincretismo maya-católico formado durante la Colonia. La separación de Chiapas de Guatemala y su anexión a México, poco después de la declaración de Independencia (1821), acabó con la unidad de su destino político sin anular su unidad cultural. En una y otra regiones, con tiempos y modalidades diversas, las políticas liberales de la segunda mitad del siglo XIX, que apuntaban a anular el dominio de la Iglesia sobre las comunidades y a desmembrarlas, trajeron consigo un repliegue del clero y conductas emancipadoras indígenas, dando lugar incluso a enfrentamientos con fuerte connotación religiosa. En Chiapas la más importante de estas revueltas fue la de los pueblos tzotziles de 1867-1869, encabezada durante un tiempo por un maestro mestizo originario de la Ciudad de México. Durante varias décadas la Iglesia se limitó en Chiapas a prestar los servicios mínimos y el culto estuvo a cargo, casi exclusivamente, de las propias comunidades.

A partir de los años treinta o cuarenta, más o menos diez años antes que en Chiapas, tienen lugar en Guatemala conversiones religiosas decisivas en el seno de las comunidades, acompañadas por un proceso de reconquista por parte de la Iglesia católica, por un lado, y un avance de las iglesias evangélicas y las sectas religiosas, por el otro.

Del lado católico, los «conversos» pronto fueron tomados a cargo por la institución, que formó a algunos de ellos como agentes pastorales, es decir, «catequistas» indígenas. La primera ola de misioneros y la primera generación de catequistas impulsaron un proyecto de erradicación sistemática de la «costumbre», considerándola pagana. Desde su punto de vista, la destrucción de la tradición era una etapa necesaria para la renovación religiosa. La violencia engendrada entre estos neocatólicos y los tradicionalistas, que en ocasiones se autonombran «católicos auténticos», no ha sido siempre exclusiva-

mente simbólica. En algunas comunidades siguen produciéndose hoy en día enfrentamientos muy violentos entre estos grupos, así como con los evangélicos.

Bajo la influencia combinada del *aggiornamento* en el seno de la Iglesia (1962: Concilio Vaticano II; 1968: Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Colombia) y las demandas de la población, se generó, hacia finales de los años sesenta, una variante en el seno de la cual algunos catequistas discutieron la orientación esencialmente pastoral de la acción misionaria: «La Iglesia y la Palabra de Dios nos han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación nuestra y de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte.» Otros más criticaban su etnocentrismo occidental: «Si la Iglesia no se hace tzeltal, no es católica.»[1]

El personaje clave de este cambio fue monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal desde 1960. Oriundo de Irapuato, Guanajuato, zona donde la Guerra Cristera (1926-1929) tuvo fuerte resonancia, este prelado, muy conservador en un principio, se convirtió a la causa de los pobres («la opción preferencial por los pobres» de la teología de la liberación) cuando entró en contacto con la realidad chiapaneca y a raíz de su participación activa en la Conferencia de Medellín. Bajo su dirección, la diócesis emprendió la reorientación del movimiento evangelizador y la construcción de «una Iglesia encarnada con rostro indígena».[2] Los catequistas, que actuaban antes casi como maestros de escuela reforzando en las comunidades las enseñanzas dictadas por la jerarquía, fueron llamados entonces a escuchar a la comunidad, a reconocer la palabra de Dios en las prácticas comunitarias de la asamblea y el acuerdo: «En la reflexión de este tejido inmensamente doloroso de situaciones vividas, hombres, mujeres y niños intervenían discutiendo al mismo tiempo y en voz alta, según el estilo indígena, hasta

1. Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, *Situación general del estado de Chiapas*, 1979, pp. 7-8.
2. Diócesis, *op. cit.*, p. 8.

que, acalladas las voces, surgía el ACUERDO, que contenía su visión teológica sobre la realidad.»[1]

La teología de la liberación, que nació en América Latina y se extendió por el continente durante los años setenta y ochenta, adquiere en cada país formas y contenidos diversos. En Guatemala, donde cobró fuerza principalmente en el medio indígena, privilegió la actividad política y económica a costa de la cultural. En Chiapas, por el contrario, con todas las variantes que revistió según el momento y el lugar, según la sensibilidad y el recorrido personal de los misioneros, según su pertenencia a tal o cual congregación o sector de la Iglesia, la teología de la liberación se ha distinguido por una fuerte voluntad de indianización. La «inculturación», término que a veces emplean los eclesiásticos, designa las formas más sistemáticas del proyecto para fundir al cristianismo en el molde de las culturas autóctonas.

Esa empresa conoció tal éxito, especialmente en las comunidades tzeltales, que llegó a hablarse de una «Iglesia indígena», y aún de una «Iglesia tzeltal». El Congreso Indígena de 1974, bajo la égida del obispado, cristalizó esa reorientación del movimiento de recristianización, y consagró el papel central de la diócesis en el proceso de cambio. Sin embargo, el movimiento indígena ganó, a partir de ese momento, en diversidad y complejidad, y se transformó en objeto de disputa de diferentes fuerzas políticas y sociales. Cada vez será más difícil para la Iglesia mantenerlo bajo su tutela. No obstante, don Samuel, a quien los indígenas llaman cariñosamente *j'tatic* (nuestro padre), ha logrado permanecer en el centro de la acción gracias a su sentido diplomático, a sus habilidades políticas y a su carisma personal. Y también gracias al apoyo de diversas congregaciones religiosas –jesuitas, dominicos, maristas, franciscanos, monjas vicentinas– y a la organización que puso en marcha en su propia diócesis y que combina jerarquía con trabajo de base, centralización y delegación.

Un número relativamente restringido de padres seculares

1. *Ibid.*, pp. 7-8.

y regulares, secundados por monjas que los superan dos o tres veces en número y apoyados por miles de catequistas –hombres, y cada vez más mujeres– constituyen una red que cubre mejor que las instituciones oficiales un territorio muy vasto y de difícil acceso. Aun cuando desde la perspectiva de la «teología indígena» se considera que los catequistas se deben al servicio de la comunidad, y no al contrario, éstos se convierten en líderes sociales y políticos, tanto como religiosos, y conforman una jerarquía que llena el vacío heredado de la descomposición o el rechazo al añejo sistema de autoridades políticas y religiosas. Su inserción en las estructuras de la Iglesia y su conocimiento del español los hacen intermediarios obligados con el mundo exterior.

Cualquiera que sea la opinión de Marcos, quien tiende a minimizar este aspecto, la Iglesia ha desempeñado un papel determinante en la transformación de las formas de organización comunitarias y en la fundación de organizaciones intercomunitarias (organizaciones étnicas modernas). Ha contribuido, en particular, a formar una nueva generación de líderes y militantes, muchos de los cuales se han sumado al movimiento zapatista.[1]

Comunidades, sectas y etnicidad

La orientación seguida por la Iglesia católica se explica por la evolución a la que ella misma contribuye en el seno de la población indígena, pero también por la competencia que le oponen las iglesias evangélicas (protestantismo histórico, y sobre todo pentecostal) y milenarias (adventista, Testigos de Jehová, Iglesia mormona).

1. En el zapatismo encontramos expresiones y prácticas («para todos todo», decisión por unanimidad y no por mayoría, voto separado de hombres, mujeres y niños) experimentadas con anterioridad en las comunidades neocatólicas (Diócesis, *op. cit.*, pp. 3 y 9). El comandante David reconoce, cosa rara en los dirigentes zapatistas, que la toma de conciencia de los indígenas debe mucho al «estudio de la palabra de Dios» (*La Jornada,* 21-11-1996).

El protestantismo, en su forma «histórica» de la Iglesia presbiteriana, hace su primera aparición en Chiapas a principios del siglo XX, pero son las nuevas corrientes religiosas —adventista, pentecostal— las que conocerán su apogeo en el medio indígena durante la segunda mitad del siglo. Entre estas iglesias y el catolicismo renovado son tantas las similitudes sociológicas como las tensiones y las contraposiciones. La conversión al neocatolicismo o a cualquiera de las nuevas iglesias significa una ruptura con la comunidad tradicional y con el antiguo sistema de cargos. Una ruptura simbólica y también física: a la manera de sacerdotes y catequistas, los misioneros evangélicos han acompañado a los indígenas en la colonización de la selva, incitándolos a migrar hacia ella y ayudándolos en su instalación.

El recurso de las comunidades católicas de base a las asambleas de fieles que testimonian su experiencia, provocando así la emergencia de un consenso asimilado a la voluntad divina *(vox populi, vox Dei),* hace recordar el funcionamiento de la asamblea pentecostal y de otras sectas, así como el de las asambleas comunitarias tradicionales. De la misma manera, el reclutamiento de personal intermediario (diáconos, subdiáconos) sirve de contrapeso al surgimiento de pastores indígenas, al mismo tiempo que implica una recomposición y una transformación del sistema tradicional de cargos.

Trátese de comunidades católicas homogéneas, de grupos evangélicos o de sectas, la tendencia a sustituir el antiguo comunitarismo por uno nuevo es muy fuerte. Tanto en unas como en otras, la «visión teológica de la realidad» y la lucha contra un medio natural hostil y contra las agresiones perpetradas por los «enemigos» de la comunidad, alimentan conductas de defensa y repliegue.

La nueva comunidad se organiza sobre una base religiosa alejándose de antiguas costumbres. Comoquiera que sea, no puede hablarse de la desaparición de la dimensión étnica. Más bien, ésta se ha transformado profundamente. Asistimos a la producción de una etnicidad que incorpora elementos tradicionales (el idioma, por ejemplo), pero que se nutre de mez-

clas, intercambios, matrimonios intercomunitarios e interétnicos, y busca relaciones más igualitarias con la sociedad en su conjunto.

La tentación comunitarista es contrarrestada por estos intercambios y aperturas. Al romper con una comunidad cerrada e hiperjerarquizada, el indígena descubre una comunidad étnica ampliada y, por la intermediación religiosa, una comunidad transnacional que se presenta bajo la forma de la institución católica, de las redes evangélicas u otras.

Las iglesias pentecostal y adventista, lo mismo que las sectas, promueven una ideología a la vez antiprogresista y antiliberal. Sin embargo, llega a ocurrir que algunos de sus miembros participen en organizaciones y luchas socioeconómicas, incluyendo las movilizaciones animadas por adeptos, casi siempre católicos, de la teología de la liberación. El Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH), en cuyo seno los tzotziles expulsados luchan por su regreso a las comunidades pero también por objetivos relacionados con su situación y su condición actuales, agrupa a adventistas, presbiterianos, pentecostales y católicos, aunque estos últimos en cantidad muy reducida. Bien implantada entre los chamulas de San Cristóbal, esta organización logró elegir a un diputado que durante algún tiempo contó con el apoyo del Partido de la Revolución Democrática (PRD, partido de oposición cuya cúpula dirigente proviene de una escisión del PRI, y que reúne, a nivel nacional, corrientes populistas, socialdemócratas y marxistas más o menos renovadas). La inclinación por la izquierda, que no es rara entre los miembros de las iglesias protestantes históricas (metodistas, presbiterianos), no resulta muy común para los pentecostales. Los evangélicos, por su lado, constituyen una buena parte de la población refractaria al zapatismo en la Selva Lacandona.

¿De la teología de la liberación a la liberación sin teología?

Más allá de sus expresiones sociológicas, ideológicas o políticas, el paralelismo y los enfrentamientos entre el movimiento de reconquista católico y la penetración de las iglesias evangélicas y las sectas reflejan un cambio de sentido. La competencia opone, unos contra otros, a actores religiosos que buscan ocupar el vacío dejado por la descomposición de la comunidad tradicional y que contribuyen a acelerar dicha descomposición. Su propósito de fondo es poder dotar nuevamente de sentido a las experiencias individuales y colectivas.

Esta dimensión se aclara en la interpretación que se le da a la salida de las fincas y de las comunidades de Los Altos, y a la migración hacia las zonas de colonización como un Éxodo en busca de la Tierra Prometida, una suerte de versión maya del *Let My People Go:* «Dios quiere que salgamos a la libertad, como el antiguo pueblo judío. El pueblo judío vivía en tierras de otro pueblo llamado Egipto. La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades. Entonces Dios habló al corazón de uno de los principales y le dijo: "He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces. He bajado para liberarlos de los sufrimientos que están pasando y los voy a llevar a otra tierra mejor."»[1]

La profunda religiosidad del pueblo maya, su sed de justicia y su búsqueda de sentido histórico encuentran respuestas en la Biblia, que es la referencia predilecta del neocatolicismo, tanto como de los nuevos movimientos religiosos. Pero son las comunidades neocatólicas de la selva las que articulan e incorporan de manera más completa y extrema el discurso de la teología de la liberación. La construcción de la nueva comunidad es vivida por sus integrantes como la construcción

1. Fragmento de un «catecismo comunitario» en lengua tzeltal titulado *Estamos buscando la libertad*, citado por Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio en *Lacandonia. Al filo del agua*, CIESAS/UNAM/UNICACH/FCE, México, 1996, p. 159.

de un «hombre nuevo», de una «vida nueva» sobre una «tierra nueva», del «reino de Dios sobre la Tierra». Por vez primera estos indígenas adquieren confianza en sí mismos, así como el sentimiento de decidir sus propios destinos y de ejercer su propia voluntad, y esta voluntad es común: «Formamos todos un solo pensamiento, un solo trabajo, un solo corazón que abriga una sola esperanza.» Como en la colonización del Ixcán en Guatemala, la emancipación toma aquí la forma de un comunitarismo con acentos milenaristas. La afirmación de un «nosotros» que destruye los viejos lazos de dependencia y combate un adversario común (el Estado, los caciques, los intermediarios, los ladinos ricos), la forma de un «nos-otros» que en ese combate (re)construye su identidad y su diferencia.[1] A lo que asistimos es al surgimiento de un sujeto colectivo.

Sobre ese terreno germinará el zapatismo trayendo consigo la división, ciertamente, pero también una dimensión religiosa menos explícita, más discreta que la teología de la liberación. Los zapatistas heredan, sin embargo, las mismas exigencias éticas y la misma búsqueda de historicidad.

«Nosotros nos liberamos, pero sin teología», fue la respuesta de Marcos a un periodista que lo interrogaba respecto de su relación con la teología de la liberación.[2] En las entrevistas incluidas en este libro expresa repetidamente juicios críticos sobre el papel del catolicismo en el interior de las comunidades, subrayando enfáticamente su intolerancia religiosa y su conservadurismo en torno a la sexualidad y al papel de las mujeres. Pero la religión no es un tema que los zapatistas aborden fácilmente. Temen que pueda transformarse en un factor de división en el interior de su movimiento y en un factor de conflicto con las instituciones eclesiásticas. Con don Samuel mantienen una relación muy compleja que atraviesa por fases de aproximación y otras de distanciamiento.

Marcos se burla de las interpretaciones de su propia ima-

1. Véanse los excelentes análisis de Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, *op. cit.*, pp. 154-161 y 168.

2. *El País*, 5-1-1994 (entrevista de Roger Gutiérrez publicada originalmente en *La Jornada*).

gen en términos de influencia religiosa: «¿Que si me llamo Marcos por San Marcos el Evangelista? ¡Dios me libre!, no. El último servicio religioso en el que estuve fue cuando hice mi primera comunión. Tenía ocho años. No he estudiado ni para padre, ni para papa, ni para nuncio apostólico. No soy catequista, ni párroco ni nada...»[1] Marcos combate el *pathos* religioso mediante el humor. Sus múltiples evocaciones de la muerte y su alusión al sacrificio de la propia vida están lejos de cualquier martirologio. No se interesa por su mutación en figura crística a la manera del Che Guevara. La atmósfera en las comunidades está, sin embargo, impregnada de una voluntad ética que a veces conduce al puritanismo y de una religiosidad difusa que bien pudiera, en situaciones críticas, provocar conductas mesiánicas y milenaristas, como en los levantamientos indígenas del pasado o como en el periodo inicial de colonización de la Selva, mucho más reciente.

El movimiento indígena, de la unión a la desunión

Una de las principales consecuencias del Congreso Indígena de San Cristóbal de las Casas fue la creación, en 1975, de la Unión de Ejidos-*Quiptic ta lecubtesel* (expresión tzeltal que significa «nuestra fuerza para la liberación»). Esta organización ha desempeñado un papel fundamental en las movilizaciones de las comunidades indígenas de las zonas de colonización.[2] Agrupa a la mayoría de las comunidades tzeltales de

1. En Durán de Huerta, *op. cit.*, p. 15.

2. Numerosas organizaciones campesinas, independientes o no, hicieron su aparición en Chiapas durante los años 1975-1993. Algunas de ellas, como la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), constituyen ramificaciones regionales de organizaciones de alcance nacional, y han ocupado un lugar importante en las luchas económicas y sociales. Para este trabajo nos interesamos especialmente por la línea *Quiptic*/Unión de Uniones/ARIC/ANCIEZ, por tres razones fundamentales. En primer lugar, estas organizaciones han articulado el movimiento campesino más complejo, amplio y de mayor resonancia que se conozca durante este periodo en Chiapas y, aunque no suele reconocerse, uno de los más significativos a nivel nacional. Hacia finales de los ochenta, según Xóchitl Leyva y Ga-

Las Cañadas y otra Unión de Ejidos reúne a las comunidades tojolabales de la región. El proceso se extiende a las comunidades de Los Altos y del norte del estado. En 1980 nació la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas con el propósito de congregar en una federación a las organizaciones entonces independientes de las instancias oficiales.

La Iglesia, al modificar su actuación, acompaña la dinámica intra e intercomunitaria que combina la afirmación cultural con luchas socioeconómicas en torno a los problemas de tierra, crédito, transporte, diversificación de los cultivos, comercialización del café, explotación maderera, educación, salud, agua potable, etc. Graves son los conflictos que oponen a los colonos indígenas contra los grandes propietarios de tierra, los comerciantes y los transportistas, contra las compañías que explotan los bosques y contra las instituciones oficiales. La lucha que libran las comunidades contra la aplicación de un decreto promulgado en 1972 por el gobernador del estado y el presidente Echeverría es una de las más movilizadoras. Este decreto otorgaba a 66 familias lacandonas un territorio desmesurado (más de 600.000 hectáreas), desplazando a unas 2.000 familias tzeltales y choles (26 comunidades) que hacía poco se habían establecido ahí y que en algunos casos, tras múltiples gestiones, habían obtenido ya un documento legal. Las razones que se argumentaban –devolver la selva a sus «propietarios legítimos, descendientes directos de los antiguos mayas» y establecer una reserva ecológica– escondían motivos económicos: el control de los recursos forestales y petrolíferos, así como del potencial hidroeléctrico. La creación, en 1977, de una «reserva de la biosfera» que abarca parte del territorio de la «comunidad lacandona» y que amenaza también con la expulsión de varias comunidades de colonos indígenas, suscita el

---

briel Ascencio, la ARIC-Unión de Uniones agrupaba a cerca de 6.000 familias pertenecientes a 130 comunidades y pueblos (*op. cit.*, pp. 150-151). En segundo lugar, este movimiento se caracteriza por ser fundamentalmente indígena, aun cuando algunos pequeños campesinos ladinos han participado en él. En tercer lugar, porque del encuentro de este movimiento con la guerrilla nació el zapatismo.

mismo tipo de reacciones. Hasta entonces la lucha por la tierra movilizaba a numerosas familias en torno a la formación de nuevas comunidades. Durante la segunda mitad de los años setenta y principios de los ochenta se agrega a la lucha una dimensión intercomunitaria: las comunidades se unen para defender sus tierras y obtener mejores condiciones de producción y de comercialización (transporte, crédito, etc.).[1]

En esta fase la Unión de Ejidos-*Quiptic ta lecubtesel,* la «Quiptic», como la llaman los indígenas, casi fusiona las dimensiones económicas, sociales, culturales y religiosas de la región, lo que hace decir a Marcos que la Quiptic revestía un carácter fundamentalista. Se pretendía homogénea en su carácter etnolingüístico (una sola lengua: el tzeltal), religioso (una sola religión: el catolicismo renovado) y en su organización social. Y para colmo, añade irónico el subcomandante, el EZLN vino a sumarle una dimensión militar defensiva. Estaban ya reunidos todos los ingredientes para la constitución de un comunitarismo armado.

La sociedad indígena de las zonas de colonización, y *a fortiori* la de Los Altos, no estaba, sin embargo, tan consolidada ni era tan homogénea y refractaria a otras lógicas como hubieran deseado los adeptos de la teología de la liberación. Antes de la aparición de los zapatistas el movimiento indígena había sido objeto de ambiciones y tentativas de usurpación y manipulación por parte de múltiples organizaciones políticas oficiales, lo mismo que otras de oposición o de orientación ambigua. La Iglesia veía con preocupación la irrupción de estos grupos en lo que consideraba su coto privado. Se sentía políticamente despojada por «una profusión de partidos políticos que tratan de "controlar" los procesos populares y una irrupción casi repentina de gente de oposición con línea maoísta».[2] Sin embargo, carente de cuadros políticos, había ella misma convocado a militantes surgidos, muchos de ellos, del movi-

1. En *Lacandonia: la última selva,* Rodolfo Lobato analiza con detalle y conocimiento directo del terreno la cuestión ecológica de la Selva Lacandona y los conflictos que ésta ha originado.

2. Diócesis..., *op. cit.*, p. 17.

miento de 1968 provenientes del norte y el centro del país. Algunos habían participado en la organización del Congreso Indígena y, más tarde, en la constitución de las primeras organizaciones intercomunitarias. A finales de los años setenta, se produjo un enfrentamiento frontal por hacerse del control de la *Quiptic* entre los líderes indígenas ligados a la diócesis y un grupo maoísta afiliado a la organización Política Popular-Línea Proletaria. Samuel Ruiz declararía más tarde haber introducido él mismo a ese lobo entre el rebaño.[1] La creación por ese grupo de una Unión de Crédito, asociación cuyo objetivo era financiar el desarrollo de las comunidades, dio lugar a divisiones y conflictos que conducirían a la expulsión de los principales dirigentes de Línea Proletaria. Debido a su ulterior inserción en las instancias del poder cobraron fuerza las acusaciones en su contra de haber sido «submarinos» de los sectores modernizadores del PRI en una tentativa de penetración en las comunidades indígenas en busca de clientela política. Varios integrantes de ese grupo serían, algunos años más tarde, los artífices del programa Solidaridad, una de las piezas clave de la política de Carlos Salinas.

La crisis de la Unión de Uniones, que culminó en 1982-1983, significó un retroceso para el movimiento indígena. En ese contexto, algunos meses después de la salida de los líderes maoístas, el EZLN, surgido de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), establece su primera célula en un lugar perdido en el fondo de la Selva Lacandona (noviembre de 1983). Mientras que los maoístas promovían la movilización de masas, este grupo de inspiración castro-guevarista, aunque reivindicando una historia insurreccional propiamente mexicana, comenzaba (o recomenzaba) en el más puro estilo foquista.[2] No es sino hasta mediados de los ochenta que entra

1. *Proceso*, 28-2-1994.

2. Las Fuerzas de Liberación Nacional se crearon a finales de los años sesenta en Monterrey, Nuevo León. Los militantes pertenecían esencialmente a la clase media: universitarios, profesores y estudiantes, en su mayoría. En 1974 las fuerzas del orden aplastaron a las células de la organización en Monterrey y en la Ciudad de México, así como a un núcleo dirigente establecido en Chiapas. La

en contacto con las comunidades. Durante este periodo, mientras el movimiento indígena, sus organizaciones y sus líderes enfrentan un recrudecimiento de la violencia represiva[1] y el agravamiento de los conflictos internos, la guerrilla organiza grupos de autodefensa para las comunidades.

La penetración del movimiento zapatista en el seno de la población indígena se da paralelamente a la fragmentación del movimiento social, al recrudecimiento de la represión y a la cooptación, por parte del poder, de algunos de sus miembros, particularmente de sus dirigentes. El zapatismo se benefició de la mediación y el apoyo de una fracción del clero y de grupos de activistas vinculados a la diócesis.[2] En un primer momento su principal canal y soporte es la Unión de Uniones, que en 1988 se transforma en una Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC).[3] Pero la elección de la vía armada pronto se convirtió en un motivo de discordia y exacerbó las tensiones entre los partidarios de la radicalización de la lucha por la tierra y aquellos que pensaban que podían negociarse condiciones de producción y comercialización favorables. La línea legalista y «economicista» se fortalece cada vez más en la ARIC y, al final de la década, los zapatistas son desplazados de la dirección. Forman entonces una organización rival que se implantó en Los Altos y en el norte del estado, al mismo tiempo que en la Selva, y que proclama objetivos nacionales con la constitución, en 1991, de la Alianza Nacio-

---

formación del EZLN, unos diez años más tarde, puede considerarse como un renacimiento de esa guerrilla, aunque con la participación, también, de miembros provenientes de otros grupúsculos político-militares.

1. El general Absalón Castellanos, gobernador de Chiapas de 1982 a 1988, dejó un pésimo recuerdo entre los campesinos indígenas. Los zapatistas lo tomaron prisionero durante el alzamiento de enero de 1994. El gobierno obtendría más tarde su liberación como condición para el inicio del diálogo en febrero del mismo año.

2. Es conveniente destacar que mientras en Guatemala un puñado de jesuitas tomó parte activa en la movilización por la lucha armada, en Chiapas los principales representantes de la Compañía de Jesús se mostraron reservados e incluso críticos respecto del zapatismo.

3. Neil Harvey, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, CIESAS/CEMCA, México, 1995, p. 474.

nal Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ).

La ARIC, y de manera más clara la ANCIEZ, jugaron durante algún tiempo el papel de «organizaciones de masas», como lo hizo el Comité de Unidad Campesina (CUC) respecto del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en Guatemala. «¿La ANCIEZ? Sí que había gente del EZ. Era una organización abierta, que decíamos, pero no podía negociar o hacer trato con el gobierno como la ARIC, sino que también era clandestina, aunque abierta. ¿Se utilizó para llegar a más gente? Sí, sí.» Los miembros de la ANCIEZ muy pronto serían informados de que el objetivo era constituir un ejército y la fachada política de la organización fue abandonada.[1]

El año del 500 aniversario del Descubrimiento, 1992, es también el de las últimas manifestaciones civiles de los sectores radicalizados del movimiento campesino indígena:

- El 7 de marzo varios centenares de indígenas choles del norte de Chiapas emprenden una marcha hacia la capital del país.[2] De las autoridades no obtienen más que promesas, pero su protesta contra la represión, la falta de voluntad política y la corrupción de las autoridades, así como contra la reforma del artículo 27 de la Constitución y el desprecio del que son objeto comienza a tener cierto eco en el resto del país. Los mil y tantos kilómetros recorridos en ocho semanas son un primer paso en el camino para salir del olvido.
- En varias ocasiones, particularmente el 10 de abril, aniversario de la muerte de Emiliano Zapata, miles de indígenas se manifiestan en diferentes lugares de Chiapas sobre esos mismos temas, y también contra el TLC que se negocia con Canadá y Estados Unidos.
- El 12 de octubre unos 10 mil indígenas, la mitad de los cuales pertenece a la ANCIEZ, celebran los «500 años

1. Guiomar Rovira, *¡Zapata vive!*, Virus Editorial, Barcelona, 1994, p. 43.

2. La marcha fue bautizada con el nombre de *Xi'Nich* (hormiga, en chol). «Es la respuesta a las patadas de la autoridad sobre el hormiguero», dicen los manifestantes.

> de resistencia» con una marcha imponente en la ciudad de San Cristóbal. A su paso derriban la estatua de Diego de Mazariegos, fundador de esa ciudad colonial en el siglo XVI y símbolo de los cinco siglos de dominación.

Más que el apogeo del movimiento social, estas acciones manifiestan su ruptura y la imposibilidad de la vía pacífica. *A posteriori*, pueden considerarse los tres golpes que anuncian el levantamiento armado.

Las razones de una locura

La sociedad de la zona de colonización, antes muy unida, se encuentra ahora muy fragmentada. La modernización ha engendrado desigualdad, violencia, dependencia, y los efectos de la crisis económica acentúan la disociación interna y la ruptura. La aparición de un actor político-militar cristaliza las divisiones entre los diferentes sectores económicos, entre los grupos sociales y las generaciones. Los jóvenes aprovechan para atropellar la autoridad de los ancianos e incluso la de los pioneros de la primera generación, y para imponer su propia autoridad apoyándose en la organización armada. Estos cambios no son en sí mismos desfavorables para el desarrollo de un movimiento revolucionario. Es justamente en el resquebrajamiento de las comunidades, en la fractura de la sociedad indígena, donde se gesta y madura la insurrección.

El contexto global, en cambio, es poco alentador: desaparición del bloque soviético, derrota electoral sandinista en Nicaragua (febrero 1990), acuerdos de paz en El Salvador (enero 1992) y señales de paz en Guatemala. Con excepción de algunos grupos e individuos, el personal de la diócesis de San Cristóbal, que vivió de cerca las convulsiones revolucionarias de Centroamérica, marca ahora su distancia respecto de los zapatistas. En el plano nacional, casi la mitad de la población empieza a soñar con el primer mundo. Muchos de los intelec-

tuales mexicanos que antes simpatizaban con los ideales revolucionarios consideran al neoliberalismo como una perspectiva ineludible.

Vista desde el exterior, la idea de una insurrección armada parece una locura. Y la de un movimiento revolucionario con base indígena resulta inconcebible (lo sigue siendo ante los ojos de numerosos observadores mexicanos y extranjeros, quienes afirman que los indígenas zapatistas necesariamente han sido manipulados).

Por cierto, no toda la sociedad indígena, ni siquiera la de la Selva Lacandona en su conjunto, se adhiere al proyecto insurgente. Más allá de las numerosas divisiones internas que afectan a las comunidades, a los grupos religiosos y a las familias, una fuerte tendencia se deja entrever: el alzamiento zapatista ha prosperado en el espacio que separa a las comunidades tradicionales y a las fincas de los sectores aculturados que se han asimilado a la sociedad global. Ha logrado movilizar a los sectores que se mueven en el espacio entre ambos mundos, pero no están en una transición de uno hacia otro. Y ha encontrado acogida particularmente entre las nuevas generaciones, que no conocieron el orden antiguo y ven cerrarse las puertas de su futuro.

Como tantos otros levantamientos del mismo tipo a través de la historia, éste tampoco ha sido obra de las capas más pobres y más tradicionales, sino de las franjas que logran escapar de la pobreza y de las comunidades en proceso de descomposición, de aquellos que «se salieron» y ven amenazadas o reducidas a nada las mejoras obtenidas mediante esfuerzos enormes. Es el fruto de la modernización y su crisis.

Al romper las ataduras de la antigua comunidad o de la finca, estos sectores se abrieron a la sociedad, lo que significó una emancipación, pero también una situación menos protegida respecto del exterior, por el hecho de romper los mecanismos clientelistas. La colonización, y más generalmente los programas de desarrollo comunitario, iban acompañados de una apertura al mercado, implicando la diversificación de la producción, la adopción de nuevas técnicas, créditos, comer-

cialización. El resultado fue una economía menos indigente pero extremadamente frágil y dependiente de factores y agentes externos.

De hecho los indígenas, cada vez en mayor número, adoptaron la idea de un levantamiento armado porque el desarrollo se topaba constantemente con obstáculos e imposibilidades de origen interno y externo: la «reserva lacandona», el fiasco de las experiencias maoístas, los desengaños en torno a un buen número de ONGs ligadas a la diócesis, las divisiones en el interior de la ARIC-Unión de Uniones... Las autoridades, por su lado, se debatían entre diversos imperativos contradictorios: evitar la destrucción total de la selva debido a la tala inmoderada de los colonos para sus cultivos; atender a las presiones de los grandes ganaderos y ocasionalmente a las demandas de los pequeños colonos; asegurar la explotación o la preservación de las materias primas. La incoherencia de las políticas gubernamentales alimentó las tensiones y los conflictos y alcanzó su expresión más elevada hacia finales de los años ochenta y principios de los noventa.

Poco después de su toma de posesión, Carlos Salinas de Gortari respondió parcialmente a las demandas de las comunidades afectadas por la creación de la «reserva lacandona» y la «reserva de la biosfera». El Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) –instrumento principal de una política de clientelismo social del nuevo presidente en su intento de pasar por encima del PRI–, se traduce en Chiapas, en particular en Las Cañadas, en una cantidad nada despreciable de inversión en infraestructura y servicios públicos (tiendas comunitarias, dispensarios médicos, escuelas, carreteras, transporte, electrificación, agua potable, canchas de básquetbol, etc.).

Pero esos beneficios, filtrados por una burocracia corrupta y las redes clientelistas, con frecuencia llegan a las comunidades reducidos a meros cascarones vacíos, inútiles o inutilizables (como aquel impresionante hospital que se construyó en plena selva, en Guadalupe Tepeyac, y a poco de su inauguración fue abandonado sin equipo ni personal). Asimismo, contribuyen a exacerbar el descontento y la frustración, pues re-

sultan de todos modos insuficientes para equilibrar los efectos de la pesada evolución de la economía nacional y mundial y de las decisiones gubernamentales en el mismo sentido. En un contexto de nula reducción de la tasa de población rural, los programas sociales no alcanzan a compensar el reflujo de la participación estatal en la economía campesina (supresión de créditos para la producción y de apoyos para la comercialización) y la caída vertiginosa de los precios.

La no renovación del acuerdo internacional sobre el café (1989) –producto que aseguraba un salario a miles de trabajadores de temporada en las fincas e ingresos a decenas de miles de pequeños campesinos– provocó la caída del precio en más del 50 % entre 1989 y 1992. La ganadería, factor clave para el mejoramiento de la economía para la mayoría de los colonos, sufre también una crisis severa a causa de las importaciones legales, el contrabando y el endeudamiento de los grandes ganaderos. Con el propósito, que no carece de fundamento, de luchar contra la deforestación, las autoridades del estado y el gobierno federal toman diversas medidas destinadas a desalentar a los ganaderos. Aun cuando el decreto de la administración Salinas pretende ser de interés general y aspira legítimamente a una justificación ecológica, la veda forestal afecta directamente a una economía familiar que depende del desbroce, de la quema para mejorar el suelo y de la madera para el hogar.

Pero el golpe más fuerte al proceso de modernización y desarrollo, la expresión más provocadora de la «revolución neoliberal», por sus repercusiones en Chiapas, es la reforma al artículo 27 de la Constitución. Esta decisión capital que pone fin al reparto agrario al crear las condiciones para el desmantelamiento de los ejidos, promulgada en enero de 1992, anula para los campesinos sin tierra y los pequeños propietarios la seguridad de disponer de una parcela para cultivar. Éste será el principal detonador del alzamiento.

La reforma agraria llegó tarde a Chiapas; no fue sino hasta avanzada la década de los treinta, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, cuando comenzó a aplicarse. Posteriormente, los

grandes propietarios volvieron a imponerse y obstruyeron el reparto. La «familia chiapaneca» –como se autodesigna la oligarquía local– mantenía el dominio sobre grandes extensiones de tierra, valiéndose de prestanombres para no exceder los límites legales de propiedad de tierras, apoyándose en los sucesivos gobernadores, con frecuencia miembros ellos mismos de esa «familia», y recurriendo a la violencia. Desde los años cincuenta, la enorme necesidad de tierras acumulada por el campesinado indígena había encontrado algún alivio en la colonización de Las Cañadas y la Selva Lacandona, lo cual constituyó una válvula de escape para los grandes propietarios.

Periódicamente –sobre todo en vísperas de elecciones– se distribuían títulos de propiedad inclusive en las zonas de colonización; por supuesto en cantidad insuficiente para disminuir el rezago agrario,[1] cada vez más pesado a causa del crecimiento demográfico sostenido, pero suficiente para alimentar la esperanza de los desheredados. A principios de los años noventa en Chiapas se concentraba más del 25 % de las demandas de tierra insatisfechas de todo el país. Con la revisión del artículo 27 la reforma agraria parecía condenada a quedar para siempre inconclusa, lo cual derrumbaba contundentemente el sueño de crear comunidades autónomas en la Selva, emancipadas de los terratenientes, los intermediarios, los representantes del poder. El sueño de una «sociedad a pesar del Estado» (el poder, que había tergiversado y engañado, cuando no multiplicado los obstáculos, y que ahora cancelaba toda esperanza de preservar la Tierra Prometida). El sueño de disponer tranquilamente de un pedazo de tierra que permitiera la supervivencia en libertad y asegurara un porvenir para los hijos. La tierra que tantos trabajos les costó procurarse y habilitar para el cultivo se les escapaba otra vez de las manos. ¿Hasta dónde podía tolerarse?

1. En lo contencioso agrario entra también buena parte de los conflictos entre comunidades en lo tocante a tierras mal delimitadas u otorgadas en más de una ocasión.

Los políticos tradicionales y los burócratas de la administración agraria generalmente habían utilizado la aspiración de los campesinos por la tierra para sus propios fines e intereses. Los tecnócratas que definen las nuevas políticas no pueden ver en el amor por la tierra más que un síntoma de atraso cultural y una causa del subdesarrollo. No comprenden que en Chiapas ese amor fue el motor del desarrollo y la modernización de la sociedad indígena.

Arturo Warman, prestigiado analista de la reforma agraria mexicana y antiguo defensor del campesinado, hoy uno de los artífices del viraje neoliberal, tampoco puede entender que el alzamiento zapatista es el resultado de la dinámica interna de esa sociedad indígena. La inversión pública en proyectos sociales y económicos en Chiapas, según Warman, nunca fue tan elevada ni estuvo tan correctamente orientada como durante el gobierno de Salinas de Gortari.[1] Doble ceguera. La insurrección es el resultado de un movimiento profundo que ha tenido que enfrentarse a la crisis y a la represión. Los recursos distribuidos por el gobierno federal a través del Pronasol y otros programas quedaban bajo control de las autoridades regionales[2] y difícilmente compensaban la agresiva política neoliberal. La rebelión contra el olvido ya había para entonces encontrado un cauce profundo y no podía ser contenida por medio de medidas cosméticas: debía estallar bajo el peso de decisiones que cancelaban toda esperanza.

La crisis y la represión empujaron a importantes sectores de la población indígena a unirse al movimiento armado al principio de la década de los noventa. La reforma al artículo 27 los hizo decidirse por el alzamiento. Tampoco fue casual

1. Arturo Warman, «Chiapas hoy», en Raúl Trejo Delarbre (comp.), *Chiapas: la guerra de las ideas,* Diana, México, 1994, pp. 151-163. Al exponer las que a su entender son las causas del alzamiento, Warman no cita en ningún momento la reforma del artículo 27.

2. Patrocinio González Garrido, gobernador de Chiapas de 1988 a enero de 1993 y secretario de Gobernación en el momento del levantamiento armado del 1 de enero de 1994, fue destituido de ese cargo en los días que siguieron y acusado de haber obstruido la política salinista de modernización en Chiapas.

que éste tuviera lugar el 1 de enero de 1994, fecha de entrada en vigor del TLC.

Ahora sabemos cómo se alzó el viento de rebelión entre los indígenas y cómo el poder, incapaz de imaginar esa reacción, provocó el estallido. Sin embargo, una insurrección de ese tipo no podía haber sucedido sin el encuentro del movimiento indígena con otro actor importante, la guerrilla, así como tampoco habría podido darse sin la metamorfosis de esta última.

Metamorfosis de la lucha armada

«Qué importa dónde nos sorprenda la muerte si nuestro grito de guerra es escuchado...» Esta fúnebre frase del Che Guevara parecía cumplirse otra vez con la aparición del EZLN y su declaración de guerra al gobierno mexicano.

¿Enésima edición del castro-guevarismo después de Cuba, las guerrillas foquistas de los años sesenta, las guerrillas urbanas del Cono Sur? ¿La última de las guerras centroamericanas?

Marcos afirma con insistencia que la guerrilla zapatista no recibió ayuda de los movimientos guerrilleros centroamericanos ni de otras guerrillas del resto del continente; que más bien ha irritado e incomodado a más de un grupo armado, en particular a la guerrilla guatemalteca, que veía en México un apoyo y un refugio.

Estas declaraciones, obviamente, no agotan el tema y corresponde a los historiadores buscar aclaraciones sobre posibles contactos y relaciones de los fundadores del EZLN con Cuba y las organizaciones revolucionarias de Centroamérica. Sin embargo, uno de los aspectos más significativos, fundamental en estas entrevistas, es el de saber cómo se define el zapatismo respecto de esos otros movimientos de liberación nacional que han marcado la historia latinoamericana de las últimas décadas, desde la revolución cubana hasta la revolución sandinista y el actual EPR mexicano.

La respuesta que ofrece Marcos es doble: reconocimiento

de un cierto parentesco y reivindicación de una fuerte originalidad.

¿La última guerra centroamericana?

El EZLN se inscribe, en un principio –y en cierta medida hasta enero de 1994–, en la tradición guevarista y es influido por las experiencias nicaragüense y salvadoreña, y corregido y enriquecido por la tradición insurgente de México. En cambio, no reivindica ningún maoísmo, no obstante que algunos de sus integrantes pudieran haber sido marcados por esa tendencia, y a pesar de que las organizaciones maoístas no armadas, activas en Chiapas durante los años setenta y ochenta, hayan dejado huella en la estrategia de movilización socioeconómica y de politización de algunos sectores del campesinado indígena.[1]

La influencia de los movimientos revolucionarios latinoamericanos se manifiesta en la utilización de ciertos símbolos y elementos del discurso zapatista: los colores rojo y negro, la denominación de «ejército de liberación nacional...» Los conceptos de socialismo, lucha de clases, dictadura del proletariado, estuvieron presentes durante largo tiempo en los textos y las declaraciones de algunos miembros del EZLN, o bien de su entorno, antes de disiparse o diluirse por completo.[2] Las operaciones militares de enero de 1994 –en particular la batalla de Ocosingo– recuerdan la insurrección sandinista de julio de 1979 y la última ofensiva lanzada por el Frente Farabundo Martí en la capital salvadoreña en noviembre de 1989, dos días después de la caída del muro de

1. El componente trotskista que también menciona Marcos es menos claro en el cóctel zapatista tal como se presenta en el estallido de 1994. Sin embargo, los diversos círculos «zapatizantes» cuentan hoy con bastantes trotskistas y ex trotskistas.

2. En un texto de octubre de 1994 Marcos pregona aún los méritos del materialismo histórico y del Lenin teórico (EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, México, 1995, pp. 104-110).

Berlín.[1] Sin embargo, existen enormes diferencias con estos movimientos, no siendo la menor de ellas el carácter menos «estratégico», más desesperado, más suicida, de la insurrección zapatista. En el aspecto político-militar, el EZLN no resiste la comparación con esos antecedentes: su fuerza, incluyendo la militar, es sobre todo simbólica.[2]

El EZLN nació en la Selva Lacandona, que se extiende hasta Guatemala por el Ixcán, donde diez años antes debutara el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Cuando se formó el primer núcleo zapatista (noviembre de 1983), decenas de miles de indígenas mayas, considerados por la guerrilla guatemalteca como parte de su «base social», acababan de refugiarse en México huyendo de una campaña contrarrevolucionaria de crueldad espantosa. El EGP mantenía su influencia en los campos de refugiados que se habían establecido a lo largo de la frontera y que serían desmantelados por el gobierno de México en 1984, deportando a la mayoría de los refugiados cientos de kilómetros territorio adentro, a los estados de Campeche y Quintana Roo. La proximidad en el tiempo y el espacio, así como las semejanzas en la forma de reclutamiento, el armamento, la manera de presentarse, las relaciones con organizaciones sociales (la ARIC, y sobre todo la ANCIEZ, como ya se ha visto, fueron durante un tiempo al EZLN lo que el CUC al EGP), condujeron a muchos observadores hacia la hipótesis de que el EZLN tenía un estre-

1. Esta semejanza, aunque lejana, contribuyó quizá a que los habitantes de Ocosingo vieran la mano de salvadoreños en la toma de su ciudad por el EZLN (Efraín Bartolomé, *Ocosingo, Diario de guerra y algunas voces*, Joaquín Mortiz, México, 1995).

2. René Solís, uno de los primeros periodistas presentes en Ocosingo, escribe: «Al menos 25 cadáveres de guerrilleros, vestidos con uniformes dispares, yacían en las calles, algunos desde que los militares cercaron la ciudad el domingo, al día siguiente del levantamiento. En el mercado, techado en parte, donde se atrincheraron los "zapatistas", se contaban 14 cuerpos dispersos en los corredores, entre los puestos derribados. Todos eran extremadamente jóvenes, con rasgos indígenas. Algunos de ellos se encontraban acostados bocabajo y con las manos atadas a la espalda, presumiblemente ejecutados por los soldados. Sus "armas" están regadas por el suelo: trozos de madera tallados burdamente en forma de rifle; en algunos de ellos se ha fijado la hoja de un machete o una bayoneta en la punta» (*Libération*, 6-1-1994).

cho vínculo con la guerrilla de Guatemala, particularmente con el Ejército Guerrillero de los Pobres. La ORPA, que, como el zapatismo, combinaba las referencias étnicas y nacionales, estaba más distante de éste. Sin embargo, todo parece darle la razón a Marcos cuando afirma que los guerrilleros guatemaltecos no vieron con buenos ojos el surgimiento de un movimiento armado en una región que les servía de tránsito y refugio.

Las semejanzas entre las dos guerrillas se explican mejor, sin duda, por las similitudes del contexto social, cultural y religioso que por las influencias directas en el nivel de las organizaciones, su ideología y su estrategia. Las dos reconocen, ciertamente, un parentesco con el guevarismo y el sandinismo, pero la guerrilla guatemalteca, a lo largo de 30 años de existencia y aun en la época en que penetró en amplios sectores de la población indígena del altiplano (1979-1982), nunca movilizó a sus huestes en operaciones de ocupación de ciudades y poblaciones importantes como las que dieron a conocer al EZLN. A partir de ese momento, en su evolución posterior al 1 de enero de 1994, el zapatismo habrá de situarse en el extremo opuesto respecto del modelo guatemalteco, que constituye una de las dos experiencias más desastrosas de lucha armada en América Latina en las últimas décadas.[1]

El levantamiento zapatista ocurre en un momento en que el movimiento revolucionario de América Latina y del mundo entero parece haber tocado fondo. Tomás Borge, cercano a Fidel Castro y líder del ala más leninista del sandinismo, publica en 1993 un libro glorificando a Carlos Salinas, heraldo del neoliberalismo y artífice de la entrada de México en el TLC.[2] El brillante politólogo mexicano Jorge Castañeda

1. Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. La otra experiencia es la de Sendero Luminoso, en Perú, una guerrilla de otra naturaleza que, a diferencia de la guatemalteca, perpetró numerosas masacres entre la población civil.

2. Tomás Borge, *Salinas. Los dilemas de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1993. Cuando era ministro del Interior del gobierno sandinista, el mismo Tomás Borge hizo inscribir esta orwelliana divisa en la fachada de su ministerio: «El centinela de la alegría del pueblo».

publicó, en diciembre del mismo año, un análisis del final de las luchas revolucionarias armadas en América Latina.[1]

Si bien Marcos, a juzgar por su evaluación sobre las razones del derrumbe del sistema soviético y su opinión sobre Cuba, quizá no tiene un juicio bien formado de lo que representaron los regímenes comunistas, sí reconoce, en cambio, las consecuencias de su desaparición. La caída del muro de Berlín trajo consigo el fin de las guerrillas revolucionarias latinoamericanas, cuyo último resplandor se apagó con la guerrilla salvadoreña. En las que sobrevivieron, en Colombia o Perú, lo que queda de la ideología marxista y la práctica leninista no es más que un delgado velo que oculta bastante mal el ejercicio del poder mediante la violencia, las prácticas mafiosas y un alcance simplemente regional o nacional.

Pero los zapatistas abrevan también en la fuente de otros dos imaginarios: el indígena y el mexicano.

¡Viva Votán-Zapata! Una insurrección ética y social

Desde sus orígenes, dice Marcos, el zapatismo se rehusó a recurrir a una justicia expeditiva, a ajusticiamientos, «recuperaciones» y secuestros, practicadas a menudo en gran escala por otras guerrillas latinoamericanas y mexicanas. Los precursores y los fundadores del EZLN compartían con esos movimientos una cultura y prácticas políticas leninistas, autoritarias, militaristas y antidemocráticas. El sector de extracción urbana, así como los indígenas politizados del grupo original del EZLN, estaban impregnados de concepciones y comportamientos que, sin desaparecer del todo, pasaron a un segundo plano conforme ese grupo perdía peso en el seno del movimiento. Las referencias al movimiento revolucionario internacional se atenuaron en beneficio de

1. Jorge Castañeda, *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1993.

las referencias mexicanas, con las que en un principio cohabitaban, y, sobre todo, en beneficio de la dimensión indígena.

El discurso y las prácticas leninistas dejaron el lugar a la insurrección social y moral. Se transitó de la movilización de un actor social, por parte de una vanguardia político-militar, a la práctica del secreto y la clandestinidad compartidos por la comunidad. La guerrilla, formada por un puñado de revolucionarios profesionales, se transformó en un movimiento comunitario armado, en el que los combatientes, fuera de un núcleo restringido de cuadros militares y políticos, son campesinos que empuñan las armas (palos y rifles viejos) a la hora del levantamiento y luego regresan a sus actividades cotidianas, a la manera de los campesinos-soldados de Emiliano Zapata.

El Che se reduce paulatinamente a una referencia ética y se le invoca sobre todo como emblema del insurrecto. La figura de Emiliano Zapata posee una resonancia, un peso y una presencia mayores para los mexicanos, para los campesinos indígenas, incluso para los mayas, que siempre, tanto en la época prehispánica como durante la Colonia y la Revolución, han permanecido en la periferia de la sociedad mexicana.

El modelo insurgente a la mexicana y la base comunitaria indígena llevaron a Zapata más allá del vanguardismo leninista o guevarista. La referencia central es la de Votán-Zapata, sincretismo de dos figuras tutelares que tienen en común la defensa de las tierras de las comunidades. Votán, personaje legendario que según el historiador Antonio García de León desempeña esa función en las creencias de algunos grupos indígenas de Chiapas, encarna en Zapata, héroe de la Revolución Mexicana que regresa con un proyecto político nacional, sin desear, tampoco esta vez, hacerse con el poder. El resultado es esta nueva –y frágil– alianza: el zapatismo.

El proyecto de revivir el ejército de Zapata o la evocación de la famosa División del Norte de Francisco Villa, podían considerarse en los ochenta como fantasmas románticos de algunos intelectuales alejados de la realidad chiapaneca e insa-

tisfechos con un presente mexicano demasiado prosaico. En las entrevistas de este libro Marcos refiere a través de qué intermediarios, sobre la base de cuáles rupturas y cuáles conversiones pudo este sueño convertirse en el de buena parte de la población indígena de Chiapas, y cómo ese sueño vio un principio de realización al tomar la forma de la resistencia y el levantamiento indígenas. Y también cómo se transformó con este encuentro, antes de transformarse nuevamente tras su confrontación con la sociedad nacional.

Una antiguerrilla

El movimiento zapatista no es la continuación ni el resurgimiento de las antiguas guerrillas. Por el contrario, nace de su fracaso, y no sólo de la derrota del movimiento revolucionario en América Latina y en otras partes, sino también de un fracaso más íntimo, el del propio proyecto zapatista tal como lo habían concebido e iniciado, a principios de los ochenta, los pioneros del EZLN, un puñado de indígenas y mestizos. Una «derrota» infligida no por el enemigo, sino por el encuentro de esos guerrilleros con las comunidades indígenas. Lejos de convertir a éstas a la lógica de la organización político-militar, el contacto produjo un choque cultural que desembocó en una inversión de las jerarquías; así, los miembros de la antigua vanguardia guerrillera que sobrevivieron y se quedaron en la selva se transformaron en servidores de una dinámica de sublevación indígena. El segundo zapatismo, el que sale a la luz el 1 de enero de 1994, nace de ese fracaso.

Si existe continuidad, sería más bien la del movimiento indígena. Pero también, como ya se ha dicho, fueron las diversas crisis y divisiones las que permitieron transitar de un movimiento de emancipación y modernización (el movimiento articulado en la perspectiva y la organización del Congreso Indígena de 1974, y su prolongación) a un movimiento insurgente.

Tras su espectacular aparición en escena; después del formidable impacto del alzamiento, el nuevo zapatismo sufrió, a su vez, un fracaso. Éste no de orden militar, sino civil, impuesto por la sociedad civil y también por el poder –cosa que los zapatistas no reconocen con facilidad– mediante la decisión gubernamental de nombrar a un negociador (Manuel Camacho Solís) y decretar un cese el fuego. La estrategia zapatista del enfrentamiento armado sufre un doble fracaso: la negativa de otros sectores de la sociedad para seguirlos por esa vía, por una parte, y por parte del poder, la precaución de éste para no polarizar a la sociedad –de hecho, la decisión salinista de negociación y cese el fuego se explica menos por la presión de la sociedad civil que por el temor a repercusiones internacionales, así como por el deseo de salvar su proyecto y su imagen.

El zapatismo fue detenido entonces en pleno vuelo. Al irrumpir en la escena nacional, descubre un país muy diferente del que había imaginado y se encuentra desestabilizado. Es el principio de una segunda conversión, aún inacabada: la transformación del movimiento armado en fuerza política. De este modo, vemos aparecer un neozapatismo (un tercer zapatismo si se quiere) que ya se gestaba en el precedente.

El proyecto político-militar había cedido el lugar a un movimiento comunitario armado que busca, a su vez, transformarse en movimiento civil. Durante esta fase, iniciada en 1994 y aún en proceso, las dimensiones de resistencia y revuelta armada siguen presentes, pero la violencia es contenida, controlada y encauzada hacia el objetivo de dar origen a una fuerza civil cuyo proyecto pueda estar menos animado por la idea de invertir la pirámide del poder que por la de inventar una cultura y un sistema políticos al servicio de la sociedad, de la base.

Algunos meses después del alzamiento Jorge Castañeda seguía sosteniendo la tesis del eclipsamiento de los movimientos revolucionarios armados y veía en el zapatismo un movimiento eminentemente político. «El ejército zapatista», escribió entonces, «no es una transfiguración mexicana del guerrillero

heroico. Sus miembros son heroicos, pero no son guerrilleros.»[1] Aunque a Marcos no le guste, los zapatistas son los primeros en dar la razón a este argumento. El zapatismo no es, ya no es, una guerrilla. Ni siquiera una «guerrilla diferente».[2] Es un movimiento armado –pobremente armado– que dice *No* a la guerra, al foquismo de sus fundadores guevaristas, y también niega la guerra popular prolongada, tan apreciada por los maoístas, e incluso la guerra de insurrección que proclamaba en su primera declaración pública. Más allá de las querellas ideológicas y estratégicas, las guerrillas revolucionarias de las últimas décadas en América Latina tuvieron en común –todas, sin excepción– el objetivo de tomar el poder del Estado por medio de las armas.

Los zapatistas de hoy dicen querer desaparecer como organización de lucha armada, y no desean para sí ninguna posición en el poder, lo que los acerca a los zapatistas del principio de este siglo. Pero el Zapata que obsesiona su imaginación no basta para definir una propuesta para el México del siglo XXI.

A la luz de las experiencias pasadas, por el juego de semejanzas y diferencias, no es difícil discernir el proyecto político-militar inicial del EZLN. Asimismo, es posible analizar el cóctel zapatista que hace su aparición el 1 de enero de 1994. Podemos comprender incluso que la insurrección, resultado del encuentro entre una organización revolucionaria y un movimiento comunitario, tenga un alcance y un objetivo nacionales. Pero ¿cuál es el proyecto del zapatismo posterior a 1994?

1. Jorge Castañeda, *Sorpresas te da la vida*, México, Aguilar, 1994, p. 46. El EPR (Ejército Popular Revolucionario), esa otra guerrilla que hizo su aparición en junio de 1996, ¿invalida esta tesis? Es dudoso. No es imposible, que esta organización, de ideología mínima, derive hacia formas similares a las de las actuales guerrillas colombiana o peruana, con las que ya comparte el autoritarismo, las prácticas de secuestros a cambio de rescates y los sangrientos mecanismos de ajustes de cuentas internos.

2. *Le Monde*, 14 de mayo de 1996.

La sustitución de las categorías de lucha de clases, dictadura del proletariado y socialismo por las de democracia, justicia y libertad no es una simple máscara. Más que una reformulación y menos que una ruptura revolucionaria, es un tránsito. En el universo del pensamiento político, Marcos también es un mediador. Pero mientras que en el universo cultural asegura el tránsito en ambos sentidos, la ida y el regreso, en este campo trata, desde este otro lado del río, de descubrir un nuevo mundo político, de inventar una democracia que abra paso a la exigencia ética (la justicia) y al deseo de ser reconocidos (la libertad, la dignidad).

La posibilidad de un regreso, de un retorno a las antiguas ideologías y prácticas revolucionarias, que se disolvieron en la experiencia de la alteridad, no debe descartarse. Significaría, de suceder, un fracaso del propio zapatismo. Significaría que aquellos que partieron en busca de un nuevo continente han naufragado y se han salvado sólo gracias a los viejos instrumentos que permanecieron a flote y por los guías y organizadores de viajes rumbo al poder.

La invitación de los zapatistas a soltar las amarras sin la seguridad del destino ni de los medios para alcanzarlo es también una aventura. «Bienvenidos a la indefinición», proclama Marcos, y se corrige enseguida: no se puede pretender a la vez transformarse en un movimiento social y político y acampar en una posición estética.

A pesar de cierta vaguedad, más allá de las mutaciones, de las fluctuaciones, de los matices y las contradicciones, el pensamiento y las acciones del neozapatismo se articulan en torno a interrogantes poderosos relativos al poder, a la democracia, al sistema político, a la sociedad civil, a la comunidad, a la nación, al surgimiento de un nuevo sujeto.

Los zapatistas ponen la política, la cuestión del poder, la cuestión política nacional, en el centro de la discusión. Y sin embargo, afirman no aspirar ellos mismos al poder.

Según Marcos, el EZLN se habría distanciado, desde su nacimiento, del proyecto de conquistar el poder. Incluso cuando aún soñaban con la revolución socialista, afirma Marcos, los zapatistas no pensaban ser los parteros ni mucho menos los ingenieros o los beneficiarios de esa revolución. Cultivaban simplemente la esperanza de que otros la hicieran un día y que ellos habrían contribuido.

La indianización, la «inculturación» del movimiento (en México, como en otros países, es poco frecuente que los indígenas aspiren al poder del Estado), el derrumbe de las referencias revolucionarias externas y el rechazo de la sociedad civil a involucrarse en la vía armada trastornaron el proyecto de los zapatistas. La perspectiva de derribar el poder por medio de la lucha armada para luego edificar el socialismo ha sido borrada. ¿Con qué la remplazaron? ¿Realmente la remplazaron?

A pesar de no querer formar un partido político, el EZLN construyó un brazo civil –el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN)–; todo candidato a formar parte de esta organización debe renunciar a competir por cualquier cargo público de elección o designación gubernamental, cualquiera que sea su nivel. «... ¿Para qué vamos a ser partido político? ¿No hay bastantes ya? ¿No pueden entender que un movimiento político no tenga interés de poder político?»[1]

Pero ¿qué es un actor político que no busca el poder? ¿Puede tomársele en serio (sobre todo cuando se refugia en el humor y la autoironía). Para las autoridades, para los políticos «realistas» del sistema político en su conjunto, incluyendo a la izquierda estatista, los zapatistas pasan frecuentemente por idealistas o ingenuos soñadores. El Ejército Popular Revolucionario (EPR) los califica incluso de «poetas-guerrilleros».

1. En Durán de Huerta, *op. cit.*, p. 99.

«La política», afirma esta guerrilla «seria», «no puede ser la continuación de la poesía por otros medios.» ¿No calificó de poema el mismo Marcos la toma de San Cristóbal?

¿Cómo cambiar la política sin tomar el poder? La voluntad de conciliar radicalismo y apertura conduce con frecuencia a los zapatistas a adoptar posturas políticas titubeantes y confusas. Su originalidad y su capacidad de invención, sin embargo, derivan de estas tensiones. Las tentativas reformistas o revolucionarias a menudo han zozobrado en el mimetismo, la cooptación o la edificación de poderes más monstruosos que aquellos que pretendían remplazar. Octavio Paz, quien, entre otros, pide a los zapatistas «entrar en el juego» («Si Marcos y sus partidarios, en Chiapas y en el país, quieren sobrevivir como un fuerza política, deben convertirse en un nuevo partido político o asociarse con uno de los ya existentes»),[1] sabe mejor que nadie que los avances de la democracia y la emergencia del sujeto siempre son preparados por disidentes. También es capaz de comprender las reticencias de Marcos a comprometerse en un terreno que en México, particularmente, está viciado y minado. Pero es igualmente cierto que la tentación de la pureza puede conducir a la impotencia y alimentar utopías mortíferas y suicidas.

Desde que se injertó en las comunidades, el zapatismo ha sido un movimiento para salir del confinamiento en el «Desierto de la Soledad» y un intento de abrir un camino hacia la escena nacional, sin dejar de cultivar sus antecedentes indígenas (las raíces, la radicalidad). Esta difícil búsqueda de un «paso del Noroeste» por los insurgentes del sureste mexicano combina la afirmación de un ideal democrático comunitario, una demanda de apertura del sistema político y un llamado a la recomposición de la nación.

1. Octavio Paz, «La Selva Lacandona», *Vuelta*, n.° 231, febrero de 1996, p. 10.

Mandar obedeciendo a la palabra común

Uno de los fundamentos de esta concepción es la articulación de dos principios, el *acuerdo* («la palabra común») y el *mandar obedeciendo*, tal como se formula en el siguiente texto, con frecuencia citado, un texto seductor, pero que propone una definición ambigua y discutible de democracia:

> Cuando el EZLN era tan sólo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras justicia, libertad y democracia eran sólo eso: palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de la palabra de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede su paso a la noche, cuando el odio y la muerte empezaban a crecer en nuestros pechos, cuando nada había más que desesperanza. Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron: Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es la voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos. Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si

es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró «democracia» este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.[1]

Podrían encontrarse entre los zapatistas múltiples variaciones sobre este tema de la democracia comunitaria. Cuando al hacerse eco de sus compañeros indígenas Marcos afirma que «lo que debería de haber es que las estructuras jurídicas federales, estatales, municipales deben sujetarse al gobierno de nosotros porque nosotros tenemos más avances democráticos que el gobierno que ellos nos proponen»;[2] se refiere esencialmente a la esfera local, pero con frecuencia los zapatistas dan a sus afirmaciones un alcance mucho más general. En las entrevistas que aquí se publican, el subcomandante se muestra algo más reservado y, por momentos, claramente crítico respecto de la práctica del consenso (el acuerdo), mientras que el comandante Tacho la elogia ampliamente.

¿En qué consiste esta «democracia comunitaria»? ¿Es generalizable al conjunto de la sociedad mexicana? ¿No es una utopía peligrosa? ¿Es democrático el propio movimiento zapatista en su funcionamiento interno y en su relación con la población al interior de sus zonas de influencia?

Una versión simplificada e idealizada de las comunidades indígenas tradicionales pretende que las decisiones son tomadas por una asamblea, tras largas deliberaciones, pero en realidad sus formas de gobierno distan mucho de ser democráticas. La producción de un *acuerdo* en las asambleas no impide que

1. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 1, ERA, México, 1994, pp. 175-176. En un texto ulterior Marcos da una mejor definición, menos poética, más banal pero más satisfactoria: «Democracia es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos o la mayoría de los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común que sea bueno para la mayoría, sin eliminar a los que son los menos; que la palabra de mando obedezca a la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga una palabra colectiva y no una sola voluntad» (*La Jornada*, 31-12-1994).

2. En Durán de Huerta, *op. cit.*, p. 41.

las decisiones sobre cuestiones esenciales sean tomadas por algunas personalidades o pequeños grupos. El sistema de gobierno habitual es en realidad una gerontocracia masculina: un sistema de autoridad y de cargos jerárquicos vertical, dominado por los *principales* y los chamanes, y manipulado por los caciques que garantizan su inserción en el sistema político nacional. La práctica del consenso comunitario va acompañada de violencia simbólica, y muy frecuentemente de violencia física. Excluye la disidencia, la abstención y el conflicto, así como la participación de las mujeres en las deliberaciones y las decisiones.[1]

No es de ese tipo de comunidad de la que proviene el zapatismo, aun cuando suele a veces idealizar la «costumbre» (la tradición) o tender un velo sobre el asunto. Sus bases pertenecen esencialmente a los sectores indígenas que rompieron con esa tradición o que se emanciparon de ese otro sistema cerrado, el de las fincas. Al hacerlo, como se ha visto, conformaron nuevas comunidades fuertemente cohesionadas en torno a una voluntad colectiva, a menudo intolerante frente a opiniones individuales o minoritarias («lo que es bueno para la mayoría es bueno para todos»), pero sostenida por una exigencia de participación mayoritaria, de igualdad y de autonomía. Los principales y los chamanes perdieron poder. El consejo de ancianos fue sustituido por autoridades electas por la comunidad entre la generación de los catequistas, hombres de 20 a 40 años de edad.

Para crear una sociedad libre no basta con emanciparse de los lazos de dependencia internos y externos, y la práctica del consenso en las nuevas comunidades puede resultar tan asfixiante como el modelo autoritario tradicional. Marcos adjudica la falta de democracia en las comunidades pioneras de la Selva a los imperativos de la supervivencia, a la necesidad,

1. En *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (Siglo XXI, México, 1996, pp. 80-83), Carlos Lenkersdorf, al tiempo que describe un ideal de la «comunidad de consenso», destaca claramente las siguientes características: principio de unanimidad y no de mayoría, coerción sobre el individuo, participación de todos los jefes de familia, exclusión de las mujeres.

durante los años del éxodo y la implantación, de presentar un cuerpo sólido frente a las agresiones del Estado, de los grandes propietarios y de los intermediarios. Al reforzar el autoritarismo del consenso con el de las armas, el mismo EZLN manifestó una fuerte tendencia al comunitarismo, además de grandes dificultades para considerar, incluso para aceptar, puntos de vista diferentes u opuestos a los suyos. Contra ese peligro que ha tenido que confrontar varias veces el EZLN, Marcos promueve la extensión del voto, la participación de las mujeres y la consideración de las voluntades minoritarias, no solamente en la conformación de un pensamiento y un sentimiento comunes, como se acepta en el texto antes citado, sino también en una democracia que reconozca la legitimidad de la diversidad de puntos de vista y del conflicto. Afirma que la democratización de las comunidades pasa por su apertura a la sociedad global y su confrontación con otras modalidades de consulta y toma de decisiones diferentes de las costumbres locales. El propio zapatismo se democratiza y se transforma en un actor de la democratización en la medida en que se inscribe en ese movimiento y contribuye a acelerarlo. También desde este punto de vista, el alzamiento de enero de 1994 constituyó un giro importante. Pero la democracia es incompatible con la guerra, y el mismo Marcos reconoce que el zapatismo no será democrático hasta que se haya convertido en una fuerza política civil.[1]

El ideal zapatista de una democracia plural supone, entonces, la convergencia de dos movimientos: la democratización de las comunidades mediante su confrontación con los otros sectores de la sociedad civil mexicana, y el de la sociedad nacional inspirada en el principio *mandar obedeciendo*, condi-

1. El carácter democrático de las consultas del EZLN a sus bases está limitado por el hecho de que el voto, aunque personal, no es secreto, no es resultado de un debate real y contradictorio, y la consulta se circunscribe exclusivamente a los zapatistas. La introducción de la participación de los niños va más en el sentido de un voto comunitario que de un voto individual. En tales condiciones, los resultados son masivos y poco convincentes (así, el 98 % de las personas consultadas habrían votado a favor del levantamiento del 1 de enero, y también el 98 % habrían rechazado la propuesta gubernamental en abril-mayo de 1994).

cionada por una profunda reforma del sistema político, incluyendo el reconocimiento de las formas comunitarias de elección y representación.

Abrir el campo político

La condición primera de la democratización es el desmantelamiento del sistema de partido de Estado fundado por el presidente Calles en 1929 y que ha imperado en México desde entonces. La Primera Declaración de la Selva Lacandona pedía «a los otros Poderes de la Nación» poner fin a la «dictadura» ejercida por el Partido Revolucionario Institucional y deponer al jefe del Ejecutivo, Carlos Salinas de Gortari.

Liquidar la simbiosis entre el Estado y el PRI es solamente una condición mínima, necesaria pero insuficiente, para la democratización. Si bien es cierto que en el México posrevolucionario el poder siempre ha recaído en el partido cuasiúnico, nunca se redujo del todo a éste. El presidente es la pieza clave de todo el sistema. Carlos Salinas intentó, si no la destrucción del partido, sí la reducción de su poder para desembarazarse de su influencia. Otras fórmulas, más o menos autoritarias que la del Partido de Estado o la del presidente-todopoderoso son posibles para México también y han empezado ya a experimentarse. Asistimos, por una parte, al avance de un pluripartidismo contenido y controlado por el momento: cada vez más el PRI está siendo desplazado de las alcaldías, de las gubernaturas, de parcelas del poder federal, por la oposición de derecha representada por el Partido Acción Nacional y menos frecuentemente por la oposición de izquierda conjuntada en el Partido de la Revolución Democrática. Por otra parte, los militares, relegados a un segundo plano bajo el monolítico sistema priísta, están ahora cada vez más presentes en las instancias del poder.

Los zapatistas siguen reclamando un «gobierno de transición democrática» y una apertura de los espacios políticos. No rechazan –ya no– a los actores y a las instituciones existentes,

excepto a aquellos que consideran impuestos o surgidos de elecciones fraudulentas –a diferencia de Salinas, Zedillo no es acusado de usurpación o de ilegitimidad–. Les reclaman la aceptación de otras reglas del juego, ceder el paso a otros actores y a prácticas distintas, en primer lugar a la «sociedad civil», es decir al conjunto de asociaciones y organizaciones independientes del poder y de los partidos políticos.

El zapatismo se pretende como un movimiento que actúa desde el exterior sobre los componentes del sistema político y promueve un diálogo sin más restricciones que las decididas por los interlocutores mismos: «Respetamos a los que nos respetan. No abrimos la puerta a los que nos desprecian.» Desde 1994 hasta la reforma electoral de 1996, que estableció las reglas de un multipartidismo restringido,[1] el debate político pasó en buena medida por Chiapas, y Marcos imagina –¿estará equivocado?– que en el momento de las elecciones legislativas de 1997 los candidatos se acercarán a los zapatistas en busca de su aval moral.

El equilibrio entre radicalismo y apertura, perceptible en las relaciones del movimiento zapatista con los actores políticos nacionales, se nota también en sus indeterminaciones, sus dudas y vacilaciones en la escena política local y regional. Tradicionalmente Chiapas aportaba un electorado cautivo para el partido en el poder. Miguel de la Madrid y Carlos Salinas, candidatos oficiales a la presidencia de la República en 1982 y 1988, respectivamente, se apuntaron en ese estado sus mayores victorias (un aplastante 90 %). El PRI, instrumentado por la oligarquía regional, tampoco encontraba ningún rival de consideración en las elecciones para senadores y diputados, gobernador o presidentes municipales. Los pocos intentos de alterar esa situación eran sofocados de inmediato. Al contrario de sus equivalentes guatemalteco y oaxaqueño, el movimiento de emancipación y modernización indígena de

1. Tras prolongadas negociaciones entre los tres partidos mayoritarios (PRI, PAN, PRD) y el pequeño Partido del Trabajo (PT), el PRI, mayoría en el congreso, forzó la votación de un texto al que se opusieron los otros partidos por considerarlo demasiado restrictivo.

Chiapas propició escasos intentos por ganar las presidencias municipales. Un año antes del alzamiento, un observador en uno de los pueblos que más tarde se convertiría en bastión zapatista escribía: «Los habitantes aún no han tomado la política en sus manos, son pasivos y no se entusiasman por los puestos municipales.»[1] Las luchas giraban en torno a reivindicaciones económicas y sociales; perturbaban ocasionalmente las relaciones de poder en el seno de las comunidades pero, salvo excepción, las estructuras de poder oficiales quedaban intactas. El movimiento permanecía relativamente «invisible» para las instancias políticas estatales y nacionales, que concebían a los indígenas como profunda e irremediablemente apolíticos y manipulables. Los «indígenas politizados», cuyo papel importantísimo en la formación y el desarrollo del movimiento armado de los ochenta, subraya Marcos, eran sólo excepciones, individuos aculturados manipulados por los «malos» mestizos.

El movimiento zapatista provocó que una gran cantidad de indígenas tomaran conciencia de que la satisfacción de sus demandas debe pasar por modificaciones en la política de los municipios, de los estados y de la federación. Pero la toma de cuatro cabeceras municipales, en enero de 1994, y la ocupación de otras muchas alcaldías, en diciembre del mismo año, proporcionaron visibilidad y peso político a unos actores que habían permanecido en la sombra y no tenían hasta entonces ninguna existencia política; abrieron un canal por el cual se deslizaron diferentes expresiones del rechazo y la disidencia, incluyendo las de contenido electoral. En vísperas de las elecciones generales de 1994, y las municipales de 1995 en Chiapas, el EZLN llamó, según el caso y la localidad, a la abstención, la anulación del voto o al voto por un candidato opositor, generalmente del Partido de la Revolución Democrática. Así, es imposible evaluar su influencia electoral. Lo que sí puede decirse, fraude o no fraude, es que los resultados fueron muy inferiores a sus expectativas, aun cuando el claro avance de la oposición y la

1. Citado por Martine Dauzier, «Chiapas indien: pour une histoire controversée de la démocratie», CEMCA, México, *Trace*, n.º 27, junio de 1995, p. 36.

consecuente apertura del campo político pueden considerarse como una consecuencia del movimiento zapatista.

Si bien Chiapas ya no puede considerarse una «reserva de votos» para el PRI, está lejos de haberse transformado en ese «laboratorio de la democracia» que prometía Manuel Camacho Solís cuando fuera comisionado para la paz y la reconciliación.

Revolucionarios demócratas

Los zapatistas, por su parte, no se contentan con una transformación local, regional o nacional del sistema; aspiran a un replanteamiento de la cultura política en el sentido de una inversión de la pirámide del poder. Su concepción de democracia es una sociedad en la que el poder estaría situado en la base y las instituciones, los representantes, los elegidos, estarían al servicio de esa base, conforme al principio *mandar obedeciendo.*

Más que «reformistas armados» (Jorge Castañeda), los zapatistas son «revolucionarios demócratas» (Alain Touraine) o incluso se les podría calificar de soñadores realistas o radicales pragmáticos. Preconizan, en efecto, un cambio radical con métodos que deberán inventarse sobre la marcha. Esta posición incómoda desconcierta a los dogmáticos y echa por tierra todas las clasificaciones.

Una cierta izquierda europea, que proyecta sus esquemas sobre el zapatismo, se ciega, consciente o inconscientemente, respecto de su originalidad. La postura de los zapatistas en torno al poder los aparta de toda variante leninista. Y mientras que algunas corrientes libertarias reconocen en ellos algunos de sus propios temas y sueñan con desempeñar ante el zapatismo el mismo papel que los discípulos de Flores Magón[1] al lado de Zapata a principios del siglo, los anarquistas radicales no pueden sino sentirse irritados y decepcionados por el

1. Ricardo Flores Magón, reformista que se volvió anarquista, estimuló algunas de las movilizaciones que desembocaron en la Revolución mexicana de 1910.

lugar que los zapatistas otorgan al poder, a los partidos y a otros actores políticos institucionales en una fase de transición de duración indefinida –y quizá más allá–, así como por sus constantes invocaciones a la Constitución y a la Patria.[1]

Identidad étnica e identidad nacional

«Saludo en usted al hombre de letras, al diplomático y al científico, pero saludo ante todo al mexicano», escribe Marcos a Carlos Fuentes,[2] quien declaró, por su parte, que los acontecimientos de Chiapas «despertaron la conciencia nacional mexicana».[3]

Ya se trate del poder y la democracia, de los problemas económicos que plantea el ingreso en el TLC y la globalización neoliberal, o del carácter indígena del zapatismo, lo que está en juego constante es la identidad mexicana.

El alzamiento en la frontera sur puede verse como el efecto de un movimiento pendular producido por la perspectiva de la apertura de la frontera norte. Más aún, provoca los siguientes interrogantes: ¿qué significa ser mexicano hoy en día?, ¿cuál es el porvenir de la mexicanidad en el mercado global?, ¿cómo reinventar la nación cuando ya está en marcha la globalización?

En Guatemala, los indígenas se afirman cada vez más como mayas. Al proclamar así su pertenencia a una cultura y una civilización prestigiosas, buscan invertir la imagen hasta hoy negativa que se tiene de los indígenas. También desean significar que son mayoría, que Guatemala es un país mayoritariamente maya. Aspiran a integrarse y a hacer respetar su lugar central en la nación, y sólo el rechazo o el fracaso de esa

1. Régis Debray califica con justicia a Marcos de «libertario con pensamiento patriota» (*Le Monde*, 14 de mayo de 1996). Los zapatistas, invocando la Constitución de 1917 nacida de la Revolución y aún vigente, denuncian las distorsiones de que ha sido objeto y reclaman la elaboración de una nueva.
2. EZLN, *Documentos y comunicados*, *op. cit.*, t. 1, p. 319.
3. *El País*, 11-2-1994.

demanda podría despertar tentaciones autonomistas o separatistas que hoy son francamente minoritarios.

Los indígenas de Chiapas, por su parte, sólo muy raras veces anteponen su condición de mayas. Quizá habría que ver en ello una manifestación de la diferente situación de las poblaciones indígenas a uno y otro lado de la frontera. A pesar o a causa de las experiencias extremas que han vivido, los indígenas guatemaltecos son, en muchas formas, más modernos y avanzados que sus hermanos chiapanecos.

Tratándose de los zapatistas, la ausencia de reivindicación de una especificidad maya se combina con una expresión insistente de mexicanidad. Aunque los «indígenas del sureste» –expresión por demás neutra a la cual recurre Marcos– estén más próximos culturalmente a los indígenas guatemaltecos que a sus hermanos mexicanos, los responsables indígenas del EZLN hacen todo lo que está a su alcance para establecer o reforzar los lazos con estos últimos y para evidenciar su pertenencia a la sociedad nacional. Los zapatistas se reivindican resueltamente mexicanos, indígenas mexicanos.[1] En ningún momento se pronuncian por un separatismo o un irredentismo maya, o bien la formación de una nación sobre una base étnica.

En sus primeras declaraciones se cuidaron mucho de anteponer el carácter indígena del movimiento por miedo a alimentar un cuestionamiento acerca de esa mexicanidad. Más tarde, la instancia decisoria, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), dio a conocer demandas propiamente indígenas, de orden ético, cultural y político: penalización del racismo, educación bilingüe, reconocimiento de las formas de democracia comunitaria y del derecho tradicional, etc. El tema de la identidad y las relaciones con las otras organizacio-

1. Marcos, mexicano hasta las cachas, se refiere constantemente a la historia de su país, que dice haber aprendido en parte de algunos guerrilleros que lo precedieron, y enseñado a algunos de los líderes indígenas zapatistas. Menciona con cierto orgullo a un indígena tzeltal que leyó completa la obra de John Womack sobre Emiliano Zapata (EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 1, ERA, México, 1994, p. 107.

nes indígenas en el marco del Consejo Nacional Indígena fueron cobrando mayor importancia conforme retrocedían sus perspectivas de respuesta a sus otras demandas.

Pero la reivindicación de una autonomía política es muy difusa. Su contenido varía en función de la opinión de los asesores consultados por el EZLN. Los textos evocan ocasionalmente los estatutos vasco o catalán, y más frecuentemente el gobierno de las comunidades de base por ellas mismas. Los zapatistas combaten la subordinación de las comunidades al poder del Estado, pero desconfían de todo estatuto particular que pudiera aislar a los indígenas y a sus comunidades, particularmente en Chiapas. La cuestión indígena es para ellos un problema nacional fundamental concebido bajo una perspectiva de integración y no de asimilación: «No tendrá solución si no hay una transformación *radical* del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo.»[1] Durante la discusión de los acuerdos sobre derechos y cultura indígenas (enero-febrero de 1996), el EZLN rechazó la propuesta –defendida por algunos de sus asesores– de una autonomía otorgada y burocrática, a la manera del estatuto de autonomía de la Costa Atlántica en Nicaragua.

Comoquiera que sea, los zapatistas buscan combinar, sin confundirlos, lo comunitario y lo nacional, la identidad étnica y la identidad nacional, la indianidad y la mexicanidad. Su objetivo es traducir en hechos el reconocimiento del carácter multicultural de la nación; hacer que los miembros de las minorías étnicas ya no sean obligados a rechazar o a abandonar su identidad para ser iguales a los demás mexicanos; extinguir el racismo en el país; superar la barrera simbólica que pesa sobre todas sus relaciones sociales

1. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, México, 1995, p. 190.

impidiendo la expresión de la subjetividad de los indígenas y también de muchos no indígenas.

Los zapatistas interpelan con insistencia no sólo a las autoridades, sino al país entero. Su proclamación de mexicanidad tiene la medida de la exclusión que denuncian. Acusan a la Patria de haber abandonado a sus hijos, quienes tuvieron que recurrir a la violencia para salir de ese olvido. Invocando a los héroes de la Independencia, a los padres de la Patria y a las grandes figuras de la Revolución, ondean la bandera nacional que, según dicen, había permanecido abandonada en los palacios de gobierno y en los museos. La rebelión de los excluidos quiere ser el impulso de un renacimiento de la nación,[1] un nuevo patriotismo del que es válido preguntarse si podrá evitar las aventuras nacionalistas.

La figura de Zapata y su «mayización» en la imagen de *Votán*-Zapata expresan esa mexicanidad, tanto como la voluntad de sustituir el modelo aplastante de la «nación azteca» por el de una nación plural, cuyas bases, en su diversidad cultural, sean las que manden a las cúpulas.

¿No contribuirá la irrupción del «México indígena», nacida en los confines mayas del país, a alimentar reacciones de cerrazón y proteccionismo nacionalista en el momento de ingreso al gran mercado? ¿O inaugurará, como desearía Marcos, una redefinición de la nación en la era de la globalización; la construcción de una sociedad nacional abierta al mundo y en cuyo seno la voluntad de vivir juntos no anule las diferencias?

1. Véase Durán de Huerta, *op. cit.*, p. 132. En esta voluntad de reanimar el proyecto nacional, el EZLN recuerda al M-19 colombiano, cuya primera acción pública fue sustraer la espada de Bolívar del museo donde se resguardaba. Podrían señalarse otras semejanzas entre las dos organizaciones, por ejemplo, el sentido y el gusto por las operaciones espectaculares, pero ambas guerrillas difieren sustancialmente en su fundamento social y en su relación con el poder. EL M-19 fue una organización político-militar de carácter principalmente urbano que se disgregó en el juego político una vez que accedió a él.

Actuar en el terreno político por vías diferentes a las clásicas y no sacrificar la ética a la política. El zapatismo tiene un parentesco cercano al movimiento de Gandhi, y más aún al de los derechos civiles de Martin Luther King.[1]

En México, la organización con la que Marcos reconoce más afinidades es Alianza Cívica.[2] Sin embargo, el zapatismo no se limita al objetivo de obtener que todos los mexicanos puedan ejercer plenamente sus derechos ciudadanos y hacer de México una república de ciudadanos, libre de fraudes electorales, de corrupción y violencia política; no es solamente una rebelión en favor de los derechos cívicos.

Como Gandhi, como Luther King, como Tjibaou (y también como Mandela, aunque éste por vías menos clásicas), más allá de la participación de los excluidos en el sistema político (que también un régimen autoritario podría asegurar), los zapatistas exigen ser reconocidos en su identidad y su subjetividad. No piden ser tratados como «ciudadanos iguales a los demás» (ideal de la democracia formal) ni como ciudadanos diferentes de los demás, sino como ciudadanos con sus diferencias.[3]

Las «diferencias», sociales, culturales, étnicas, no deben ser toleradas simplemente como accesorios o colores superpuestos para vestir ciudadanos grises e intercambiables. La identidad

1. Ningún texto o declaración zapatista hace esta aproximación —que tomo prestada de Alain Touraine— con Martin Luther King y con Gandhi. Pero durante una reunión sostenida en 1989 en la Selva Lacandona en reacción contra la prohibición de talar árboles decretada por el gobierno de Salinas, un participante indígena (¿zapatista?) evocó explícitamente a Gandhi y la posibilidad de una forma de desobediencia civil: «Ellos quieren hambrearnos. ¿Y si los hambreamos nosotros cruzándonos de brazos y rehusándonos a entregar nuestros productos?» (comunicación personal de F. J. Falquet).

2. Alianza Cívica es una asociación no gubernamental especializada en la observación de procesos electorales y en la organización de consultas ciudadanas sobre temas de interés público.

3. A pesar de sus títulos, la obra de Jorge León Trujillo sobre el movimiento indígena ecuatoriano (*De campesinos a ciudadanos diferentes*, CEDIME/Abya Yala, Quito, 1994) y el artículo de Luis Hernández Navarro («Ciudadanos diferentes», *La Jornada*, 18-6-1996) hacen esta misma interpretación.

tiene tanta importancia como la igualdad, y no es cuestión de renunciar a ella, de ponerla entre paréntesis o transformarla en un elemento folklórico para volverse ciudadanos completos y guardarla en el bolsillo a la hora de sufragar.

Se trata, por el contrario, de inventar una democracia plural, enriquecida por concepciones y prácticas políticas que el actual sistema no reconoce. Esto requiere, por ejemplo, conciliar democracia y comunidad, democracia directa con elección de representantes, participación y representación, un problema cuya importancia no se circunscribe a Chiapas ni a México; una cuestión cuya actualidad y alcances universales se manifiestan en las fuertes impugnaciones de la democracia occidental en el mundo entero.

Pero la demanda de reconocimiento no se agota en el acceso a la plena ciudadanía, aunque ésta sea respetuosa de las diferencias. La ciudadanía es tan sólo una parte de la respuesta. Detrás de estas protestas, detrás de las afirmaciones de identidad, se esconden, en efecto, demandas más profundas, más íntimas, que ni en las sociedades modernas ni en las tradicionales se limitan a lo político, y que tienen que ver con la afirmación del sujeto, individual y colectivo, el cual no se resume en su relación con la esfera política. Al dar un paso lateral, manteniendo su disidencia respecto del sistema político, el zapatismo opera la crítica del todo político. Aquello que los zapatistas denominan la «sociedad civil» es esencialmente un espacio emancipado del poder, donde puedan afirmarse los sujetos individuales y colectivos.

Peligros e incertidumbres

Innumerables peligros acechan al movimiento zapatista. Las amenazas externas son las más visibles y también las más denunciadas, pero no son las únicas. Potencialmente pueden combinarse con transformaciones internas capaces de empantanar su desarrollo o de hipotecar su supervivencia.

Durante las semanas y los meses que siguieron al alzamiento, el gobierno mexicano dio pruebas de una agilidad, una flexibilidad y una iniciativa políticas de las que existen pocos ejemplos en situaciones comparables en el resto de América Latina e incluso quizá del mundo entero. Pero el proceso de paz pronto se vio estancado por las turbulencias políticas y económicas que sobrevinieron al asesinato del candidato presidencial Luis Donaldo Colosio, el 23 de marzo de 1994.[1] La falta de voluntad política del gobierno y la desconfianza de los zapatistas llevaron a estos últimos a suspender el diálogo en repetidas ocasiones. El poder hace y deshace, combina diálogo con represión y, ahora fuertemente convulsionado, intenta mantener el control exclusivo de la definición de la identidad nacional y manipular las identidades étnicas. Tras el despliegue del EZLN en numerosos municipios de Chiapas, en diciembre de 1994, y la ocupación del «territorio zapatista» por el ejército federal en febrero de 1995, la «extraña paz armada» se prolongó y el gobierno parece apostar por la apatía de la población y por el desgaste de los zapatistas. Para romper el cerco, estos últimos multiplicaron las iniciativas políticas y simbólicas.

A la Convención Nacional Democrática de agosto de 1994 le siguió, un año después, la organización de una consulta nacional e internacional sobre la orientación que debía darse al movimiento zapatista; por el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo de julio-agosto de 1996 y por la participación en el Congreso Nacional Indígena de una de las figuras más populares del movimiento: la comandante indígena Ramona, afectada por una grave enfermedad.

Fuera de las operaciones que siguieron al levantamiento de enero de 1994 y a la ofensiva militar de febrero de 1995,

1. Alejandra Moreno Toscano, *Turbulencia política. Causas y razones del 94*, México, Océano, 1996.

las autoridades no han manifestado una firme intención de recurrir a la solución militar. Pero la espada de Damocles puede caer en cualquier momento y adoptar formas diversas: el aplastamiento de los alzados por parte del ejército; una operación comando; algunas balas disparadas por «descontrolados» del movimiento cuyo blanco serían Marcos y, eventualmente, otros dirigentes. Los zapatistas, por su lado, aunque no deja de ser probable que su combatividad y su capacidad de movilización no sean ya las que se mostraron durante el levantamiento, pueden verse tentados a nuevas acciones desesperadas. El cerco militar y la política de sofocamiento de la que son objeto pueden traer consigo una ruptura del precario equilibrio de la no violencia armada en la que intentan mantenerse los zapatistas, así como también provocarlos a acciones más elocuentes que estratégicas.

La ausencia de relevos políticos y sociales

Los partidarios de la línea dura del Estado no son la única fuente de las amenazas que penden sobre los zapatistas en la esfera política. El conjunto de las fuerzas políticas mexicanas, incluido el PRD, heredero del populismo cardenista, participan de un modelo estatista y autoritario. Obedecen todas a un principio de inercia (preservarse en su ser) que les hace desconfiar de los llamados a la apertura lanzados por Marcos y sus seguidores. Si bien es cierto que varios importantes líderes de la oposición han acudido a Chiapas, no parecen haberse beneficiado de ello en la contienda por el poder, que es su interés principal. La cercanía de la contienda electoral de 1997 contribuye a un repliegue del sistema político sobre sí mismo, que a la larga puede resultarle nefasto, pero que en lo inmediato amenaza con aislar aún más al EZLN u obligarlo a sacrificar su especificidad y su radicalismo a cambio de su ingreso a la contienda política vía su relación con la COCOPA.[1]

1. Comisión de Concordia y Pacificación, organismo parlamentario institui-

Los vínculos del EZLN con los actores sociales no son más sólidos. En un primer momento, los zapatistas se vieron favorecidos por la opinión de diversos sectores de la sociedad, tanto populares como de clase media, incluidos sectores que tradicionalmente no son partidarios de la izquierda. Esta simpatía se encuentra ahora en el aire y las manifestaciones de apoyo son cada día menos frecuentes y nutridas. Las organizaciones campesinas indígenas, que son las más combativas en el interior de un movimiento campesino fraccionado cuyas bases, más aun que los dirigentes, se identificaban ampliamente con el zapatismo, han adoptado paulatinamente, en su mayoría, una prudente distancia respecto de éste. Otra organización que despunta, El Barzón, que reúne a diversos actores económicos endeudados con la banca (agricultores, comerciantes, artesanos, pequeños empresarios, profesionales, etc...), mantiene con el EZLN contactos frecuentes pero marcados por una relativa incomprensión mutua.[1] Las relaciones con los círculos intelectuales y artísticos son fragmentarias e inciertas; pero es en la relación con el sector obrero, como bien señala Marcos, donde existe una mayor incomprensión.

La Convención Nacional Democrática, que aspiraba a ser el primer acto de un gran encuentro de la sociedad civil, se consumió en la desunión. Desde entonces los zapatistas han intentado acercarse a numerosos actores sociales y políticos. Los resultados han sido magros.

En sus intentos de apertura, y particularmente de constitución de un frente civil de amplitud nacional, los zapatistas

---

do en 1995. Integrada por representantes de los principales partidos, su misión consiste en velar por la continuación del diálogo de paz y la aplicación de los acuerdos que en él se toman.

1. La palabra *barzón* designa una pieza de la yunta de bueyes y hace referencia a una canción popular de la Revolución mexicana, la cual evoca la triste suerte de los peones encadenados a la hacienda porfirista mediante el sistema de la *tienda de raya*. Los agricultores del norte y del centro-oeste del país, quienes en 1993 dieron nacimiento a El Barzón, identifican su situación de endeudamiento y su dependencia respecto de los banqueros con la de los antiguos peones. La organización se ha extendido a otros sectores, incluyendo los urbanos, y pone en tela de juicio la política económica del gobierno.

han chocado con una barrera difícil de salvar, más eficaz cuanto más velada: el racismo. En su carta de «bienvenida a la pesadilla», dirigida al presidente Zedillo con motivo de su toma de posesión presidencial, el EZLN afirma, refiriéndose al 1 de enero de 1994: «Con voz indígena hablan desde ese día hombres, mujeres, niños y ancianos de la ciudad y del campo de distintos colores, de razas diferentes, de lenguas distintas, pero de sufrimiento común.»[1]

En realidad, son raros los blancos y los mestizos dispuestos a trascender una simpatía y una solidaridad teñidas de paternalismo, para dedicarse, como Marcos, a escuchar la palabra y el silencio de los indígenas. La frontera simbólica que divide a la sociedad mexicana, y hasta a los propios individuos, señala los límites de la transformación de la cultura política.

La ultraizquierda

El peligro más inesperado, y que preocupaba fuertemente a los zapatistas en el momento de estas entrevistas, a finales de agosto de 1996, es el que vieron emerger por la izquierda: el retorno, con el Ejército Popular Revolucionario (EPR), de un movimiento que se presenta como una guerrilla revolucionaria ortodoxa. Estos «amigos que quieren ayudarlos» constituyen una amenaza para los zapatistas. Indirectamente, porque acentúan la tendencia al endurecimiento del gobierno y del sistema político e infunden en el conjunto de la sociedad una atmósfera de miedo poco favorable para la expresión de los distintos actores sociales. Y de manera directa, por cuanto los guerrilleros del EPR tienen cuentas pendientes con los zapatistas y no pocos de entre ellos sueñan con ser sus enterradores, con hacer estallar al zapatismo y recoger sus pedazos.

Desde su aparición, el EPR ha reducido considerablemente los espacios políticos y de cobertura en los medios de

1. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, México, 1995, p. 142.

comunicación conquistados por los zapatistas. Éstos sí toman en serio las amenazas eperristas de intervenir también en Chiapas. El «síndrome de Chinameca»[1] hace temer a Marcos el tener que pagar el precio del alzamiento para seguir la misma suerte de Zapata. Sin embargo, no hay que olvidar que personalidades como Gandhi o Tjibaou, con quienes le une el intento por sustraer su movimiento de la violencia desencadenada, perecieron a manos de elementos extremistas de su propio bando. Y que el movimiento por los derechos civiles de Martin Luther King fue rebasado por los partidarios de la violencia y la lucha por el poder –el movimiento Black Power, que pronto se desmembró.

El peligro del repliegue comunitario

Los factores externos pueden llegar a combinarse con elementos internos del movimiento a fin de desarticularlo y aislarlo. Así, la tendencia de los actores políticos a desinteresarse del movimiento zapatista corresponde a la desconfianza de éste respecto de aquéllos. «Tengo miedo de meterme en un terreno político muy lodoso en donde corro el riesgo de atascarme», dice Marcos, actitud comprensible y fundada en experiencias poco alentadoras, pero que lleva aparejado el riesgo de conducir al sacrificio de la política en nombre de la ética.

Sometidas a una fuerte presión, las comunidades pueden mostrar una tendencia a retomar actitudes comunitaristas en defensa del último resquicio zapatista en la selva, a la manera de las Comunidades de Poblaciones en Resistencia (CPR) de Guatemala, donde unas quince mil personas sobrevivieron en los bosques y montañas, aislados del resto de la sociedad, durante casi 15 años, viviendo de la recolección, la agricultura de subsistencia y la ayuda internacional, y creyendo que las

1. Emiliano Zapata, como es bien sabido, fue asesinado en Chinameca el 10 de abril de 1919, víctima de una emboscada perpetrada por el ejército federal.

masacres de las que habían huido continuaban y que la guerra aún podía ganarse. El EZLN, repitámoslo, mantiene una orientación opuesta a la de la guerrilla guatemalteca. Hay que esperar que no caiga en los mismos errores que costaron tanto a la población civil del otro lado de la frontera. Replegados en los confines de los que surgieron, los zapatistas, a quienes Marcos gusta de comparar con caballeros andantes, podrían verse condenados a convertirse en almas en pena, como los espectros de Juan Rulfo.

El zapatismo, ya se ha dicho, nació de diversas rupturas y escisiones, y buena parte de la población indígena de Chiapas ha guardado o marcado su distancia respecto del movimiento. La insurrección y sus extensiones han acentuado aún más las divisiones en el seno de las comunidades y, en muchos casos, sectores que antes simpatizaban con el movimiento se han alejado; este declive puede llegar a ser fatal. El EZLN va a ser juzgado por su capacidad para enfrentar democráticamente los conflictos que surjan en su zona de influencia, o al menos por su capacidad para instaurar formas democráticas de decisión en el interior del movimiento, y por su actitud frente a los sectores u organizaciones que no compartan sus puntos de vista. En estos aspectos no se ha mostrado hasta ahora muy respetuoso de las exigencias democráticas.

Contra la lógica económica dominante, los zapatistas acuden más a los actores sociales y políticos, y menos a los económicos, como lo demuestran sus difíciles relaciones con El Barzón. Su principal talón de Aquiles es, sin duda, la economía.[1]

Los zapatistas crecieron con los errores y los fracasos de los actores internos y externos del desarrollo en Chiapas durante los años setenta y ochenta, pero no aportaron ningún remedio ellos mismos. Si bien es cierto que se beneficiaron de una crisis inducida por procesos fuera de su control, resulta exagerado señalarlos como responsables de haber roto la diná-

1. La reunión dedicada a la economía en el marco del «Encuentro Intergaláctico» se tituló «Últimas noticias del horror». Pero, especialmente en este campo, la denuncia no puede remplazar la necesidad de un proyecto.

mica. Puede comprenderse que, en la perspectiva del alzamiento, hayan instaurado una economía de guerra, pero la tendencia a eternizarla puede resultarles fatal. La propensión a confundir economía de mercado con neoliberalismo en el mismo paquete reprobatorio puede condenar a las comunidades a sobrevivir en una economía de subsistencia reducida al mínimo y a depender de la ayuda externa, cosa que ya ocurre hoy en día. Recrear las condiciones de una economía campesina de mercado, emprendedora y diversificada como la que desarrollaron las primeras oleadas de colonos, es para los zapatistas una necesidad vital, tanto como el conservar la iniciativa política. No podrían producir un actor social y político sin una base económica capaz de entrar por sí misma en competencia y de asociarse con otros actores económicos como han sabido lograrlo la COCEI en el Istmo de Tehuantepec, el Comité Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia, y varias comunidades cackchiqueles y quichés en Guatemala.

Los peligros de la solidaridad

Aunque es más común morir asfixiado por enemigos que por amigos, una dependencia demasiado pronunciada respecto de la solidaridad nacional e internacional puede conducir al movimiento zapatista a un estatus de «protegidos». Sentido a cambio de alimento y un escudo humano. A cambio de medios de subsistencia y protección, el zapatismo aporta el «suplemento de alma» que hace falta a las demás organizaciones políticas y sociales mexicanas, pero sobre todo, trágicamente, a los organizados y los desorganizados de las sociedades del primer mundo.

La solidaridad moviliza a personas de círculos diversos y utiliza múltiples canales. Entre éstos, aquellos que están vinculados con la diócesis de San Cristóbal han sido objeto, en México, de denuncias y severas polémicas. En realidad, la complicada historia de las relaciones entre el EZLN y la diócesis se expresa en la cautela y la voluntad de deslinde de am-

bas partes. Algunas personalidades y grupos ligados a la Iglesia católica o a las iglesias protestantes de Chiapas, en México y en el extranjero, en cambio, muestran una simpatía sin reservas con los zapatistas. En estas esferas es donde puede encontrarse a los partidarios menos críticos de las tendencias comunitaristas inherentes al movimiento.

También existen otros círculos, provenientes de o pertenecientes a la izquierda, que a veces coinciden con los antes mencionados en el ámbito de la teología de la liberación. En México, en Estados Unidos y en Europa, trotskistas, anarquistas, feministas y autonomistas de diversas causas encuentran en el zapatismo las categorías y las esperanzas malogradas de revoluciones y movimientos con crisis de sentido. Pero aún más significativa es la atracción que los zapatistas ejercen sobre jóvenes sin pasado militante, así como sobre ámbitos de la cultura refractarios a las prácticas y los discursos partidistas.

La novedad del zapatismo reside también en su voluntad de sustraerse a la compasión y al martirismo, en su negativa a utilizar el sentimiento de culpa del hombre blanco (¿será por eso que los países protestantes del norte de Europa son menos sensibles a la causa zapatista que a otras situaciones de miseria y opresión en el tercer mundo?). Es en su búsqueda de un sentido para la acción colectiva, y no en un llamado a la compasión, donde el zapatismo ha despertado el interés y la resonancia de la que hemos sido testigos.

Los zapatistas mantienen a su alrededor –y a distancia– círculos concéntricos de *zapatizantes* preservando el corazón del movimiento, de suerte que éste no sea fagocitado o ahogado por aquéllos. Hasta ahora lo han logrado. Si el núcleo llegara a estallar, algunos de sus elementos y muchos miembros de las redes de solidaridad serían recuperados por las organizaciones políticas convencionales. El zapatismo existe en la medida en que disuelve las viejas categorías y los esquemas arcaicos, y en la medida de su capacidad para transformar a quienes se le aproximan tanto o más de lo que ellos puedan transformarlo.

Para ello le es necesario reconstruir también una acción y

un pensamiento políticos, lo que implicaría poder escapar a los dos peligros principales, que engloban a todos los demás y que están ligados ambos a las tentaciones de pureza:

1. El peligro del aislamiento, del repliegue, de la asfixia comunitarista. El levantamiento armado de Chiapas no es una «guerra del fin del mundo».[1] Pero en La Realidad y en otros reductos zapatistas flota una discreta atmósfera de comunidad asediada,[2] de comunidad de «puros», que se traduce, por ejemplo, en la prohibición de alcohol[3] y otras reglas espartanas; en la separación entre pobladores y visitantes extranjeros; en la preeminencia del discurso ético. Son estas conductas y expresiones las que, más allá de sus justificaciones prácticas, podrían alimentar desviaciones mesiánicas y milenaristas si se vinieran de pronto abajo todos los puentes con el exterior. El puente principal es el mismo Marcos. También es un factor de unión entre los diversos componentes del movimiento, y si llegara a desaparecer o a esfumarse, no sería imposible que el movimiento estallara en grupos rivales según su pertenencia étnica y alrededor de jefes locales, o que cayera en arranques de violencia intracomunitarios como algunos que ya han sucedido en el norte de Chiapas.

2. El peligro de un alejamiento, de una desconexión respecto de las realidades chiapanecas, de un lanzamiento a la órbita «intergaláctica». Se han conocido antes personalidades representativas de movimientos de base que se quedaron atrapadas en órbitas etéreas sin poder nunca volver a aterrizar.

1. La novela de Mario Vargas Llosa *La guerra del fin del mundo* (1981) refiere la rebelión de Canudos, movimiento mesiánico del noreste del Brasil a finales del siglo XIX.

2. Marcos concluye una carta del 29 de agosto de 1996 con la fórmula «Desde las montañas de Numancia», en lugar del habitual «Desde las montañas del sureste mexicano».

3. Bajo el argumento de luchar contra el alcoholismo, los zapatistas justifican esta medida, que con su carácter radical, los acerca a las comunidades evangélicas. Los «neocatólicos» son generalmente más moderados en este sentido. Hay que recordar, por otra parte, que Pancho Villa también prohibió el alcohol entre sus tropas.

Marcos parece consciente de ese peligro y se ha negado hasta ahora a alejarse de las comunidades con las que ha vivido los últimos diez años, a las que ató su destino y de las que no imagina que pudiera separarse en el futuro. Los zapatistas están convencidos de la necesidad de mantener la articulación entre las dimensiones locales, nacionales e internacionales. ¿Podrán lograrlo? Su movimiento nació de la convicción de que las preguntas que planteaban (sobre la democracia, la justicia, la libertad y la dignidad) no podían recibir respuestas meramente locales. Su objetivo, logrado con amplitud en un primer momento, era llevar estas cuestiones a las plazas públicas de todo el país. En los momentos en que se cierra o se endurece la escena nacional recurren, para romper el cerco y el aislamiento, a la opinión internacional, con pocos resultados. So pena de transformar lo que ya se ha calificado como «guerrilla posmoderna» (Gabriel Zaid) en un movimiento virtual, los zapatistas necesitan consolidar y expandir su arraigo en Chiapas, así como su presencia en el espacio público nacional.

La transformación del movimiento comunitario armado en actor social y político sólo podrá cumplirse si consiguen hacer fracasar la estrategia del adversario, que se propone, con cierto éxito, pese a lo que digan Marcos y los suyos, empujarlos lo más posible hacia la selva y alejarlos de sus bases chiapanecas y de los sectores de la sociedad que ya han movilizado o aspiran a movilizar. El poder mexicano –y sin duda también el EPR– vería con agrado la realización de una cierta lógica de los medios de comunicación transnacionales que reduce a los zapatistas a simples «acelerados de la selva».[1]

1. «Debout les branchés de la jungle», *Libération*, 27-28 de julio de 1996.

Sus talentos de comunicador y su gusto por los espejos dieron vida al personaje de Marcos, asegurando en buena medida su éxito y el del zapatismo, pero tampoco carecen de riesgos.

«Nosotros somos ustedes.»[1] ¿Pero si enfrente no hubiese nadie? ¿Si la tribuna estuviera vacía, si esa «sociedad civil» tan invocada, tan llena de sentido, fuera también inaprehensible, tan difícilmente representable como la bruma que recubre las montañas chiapanecas? Decepcionado por sus interlocutores políticos y confrontado a la ausencia de actores sociales y al alejamiento de los escasos movimientos que han permanecido en el México de los últimos años, Marcos no se ve a sí mismo en el futuro actuando en una escena política en la que soñar está prohibido. No esconde sus preferencias personales por otras formas y estilos de representación y expresión: literarias, teatrales, cinematográficas.

Marcos se marchó a las montañas con su *Don Quijote*, de Cervantes (y otra buena docena de libros), del que nunca se ha separado, y son múltiples sus referencias a la tradición caballeresca: en las fábulas en que hace hablar a Durito, el escarabajo; cuando se presenta con Danielle Mitterrand como un «caballero de papel»; en las evocaciones explícitas o implícitas de la leyenda del Grial.

Puesto que ha tomado las armas, como el Caballero de la Triste Figura tomó su lanza para «extirpar la injusticia, socorrer a los desgraciados y establecer el reino de la justicia sobre la tierra», Marcos no puede imaginarse renunciando: «Hay una parte al final del *Quijote* cuando Alonso Quijano dice: Estuve loco, ya estoy cuerdo. Eso es lo que yo siempre quise evitar decir, tenemos que mantenernos en esta locura hasta el último momento y no decir esas palabras y entrar en el aro del Estado y del conformismo.»[2]

1. En el discurso pronunciado por la mayor Ana María en la inauguración del «Encuentro Intergaláctico», Oventic, 27 de julio de 1996.
2. En Guiomar Rovira, *¡Zapata Vive!*, Virus, Barcelona, 1994, p. 53.

La figura es ciertamente menos sombría que la de los monjes guerreros en los que hace pensar el Che Guevara y, para quedarnos en el dominio literario, menos inquietante que la de los caballeros andantes de *La leyenda de los siglos.*[1] Pero ¿la tentación de pureza no podría atrapar a Marcos, tal vez no en «el gigantesco laberinto de espejos» en que consiste para él la historia contemporánea de México,[2] sino en el laberinto del Desierto de la Soledad? Durante el encuentro «intergaláctico», frente a cientos de personas venidas de todos los continentes, el subcomandante concluyó su lectura de la contribución política del EZLN afirmando estar desconcertado porque «olvidó cuál es la entrada y cuál es la salida».

En otra parte Marcos se divierte recordando la letra de una canción de Joan Manuel Serrat:

> No es que no vuelva
> porque me he olvidado,
> es que perdí el camino
> de regreso.[3]

El reencantamiento del mundo comienza en La Realidad

La caída del muro de Berlín y la brecha zapatista

La guerra fría había hundido al planeta en una era de glaciación. El bloque comunista estaba en el congelador. En el Tercer Mundo los movimientos de descolonización habían producido sacudidas formidables. Pero los hielos polares habían terminado por llegar hasta los trópicos y vimos formarse uno, dos, tres... muchos Vietnams... sovietizados.

Este mundo bipolar desapareció con la caída del muro de

1. Victor Hugo, «Les chevaliers errants», *La légende des siècles*, 1859.
2. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, p. 371.
3. *Ibid.*, p. 237.

Berlín. En lo que no era sino el fin de la prehistoria, algunos quisieron ver el fin de la Historia. Victoria para unos, sombría derrota para los otros. Los primeros celebraron la llegada de un mundo definitivamente desencantado, homogeneizado bajo las banderas de la democracia liberal y el signo de la mercancía. Los últimos se resignaron y adoptaron conductas de «sálvese quien pueda».

Los menos cínicos y oportunistas vieron en el fin de la tensión entre ambos bloques un contexto favorable para la eclosión de nuevos movimientos sociales, de nuevos sujetos históricos. Esperaban verlos surgir en el Este, donde la helada había sido más terrible.

Como de costumbre, el movimiento más prometedor, más rebosante de sentido, surgió donde menos se esperaba: en un rincón perdido del globo, en los olvidados confines de un país que parecía efectuar un pasaje ejemplar del tercero al primer mundo. En cierta forma la insurrección zapatista sí ha sido la «primera guerrilla poscomunista» de la que habló Carlos Fuentes. Aunque, para ser exactos, se ha transformado en una antiguerrilla.

Del movimiento social al movimiento armado

Hasta hace poco aún solía pensarse que la lucha armada era la culminación de las luchas sociales, su realización, su expresión más acabada; todo lo contrario. La decisión por la violencia se da cuando el movimiento social se ve impedido para seguir avanzando o se descompone. Y esta decisión precipita la destrucción del movimiento y los actores sociales. El alzamiento zapatista ilustra perfectamente esta observación.

En la Selva Lacandona, y en todo Chiapas, los indígenas sostuvieron luchas que fueron *in crescendo* a partir de los años cincuenta. Eran actores de la modernidad (aun cuando las vías que utilizaban para la modernización frecuentemente estaban bloqueadas) y de la democracia (por vías, es cierto, no siempre democráticas).

Este movimiento, invisible para México y el resto del mundo, había nacido de la disidencia, de la división, de la exclusión. La emancipación y el nacimiento del sujeto eran el fruto del movimiento en las dos acepciones del término: migración y movilización.

Cuando el desarrollo del movimiento se vio impedido, una parte de la disidencia indígena eligió el camino de la lucha armada; o fue la elección la que se les impuso. La lógica de las armas, encabezada por un núcleo guerrillero, fue adoptada por una fracción importante de la población de Las Cañadas, pero sólo una fracción: la insurrección propició nuevas divisiones en el seno de la población indígena de Chiapas.

Las primeras acciones, el alzamiento del 1 de enero y la Primera Declaración de la Selva Lacandona, podían hacer pensar legítimamente en una nueva espiral de violencia, como ya se han conocido muchas en América Latina durante las últimas décadas. Además, incluían un buen número de los ingredientes que condujeron a la tragedia guatemalteca.

Del levantamiento armado a la búsqueda del movimiento social

En lugar de eso, después de haber sido frenados en su impulso por reacciones que no esperaban, de parte de la sociedad civil y de algunos sectores gubernamentales, los zapatistas se sustrajeron al mecanismo de la guerra y probaron encontrar una salida política.

La energía producida por las rupturas anteriores fue encauzada hacia el alzamiento. Hubiera podido alimentar también una espiral de provocaciones y represiones, una lógica del suicidio llamando a una lógica de la masacre. Pero fue detenida al borde del precipicio y reorientada, transmutada en una tentativa de dar nacimiento a un nuevo actor, de articular a la sociedad civil, de redefinir y recomponer la esfera política.

La fuerza de los zapatistas radica en la no violencia; su ori-

ginalidad, en la invención de una nueva relación entre violencia y no violencia. El problema consiste en mantener esa tensión sin abismarse en la violencia. El crecimiento de una violencia contenida y reprimida durante décadas, o siglos, desemboca en una estrategia de no violencia armada al servicio de una producción de sentido, de una invención simbólica y política.

«Combatieron durante doce días y ocuparon durante algunas horas un puñado de municipios en los confines de México. Nosotros peleamos desde hace 30 años, controlamos grandes porciones del territorio nacional y golpeamos donde queremos. Y, sin embargo, nadie se interesa por nuestras acciones, mientras que las de ellos han levantado una ola de simpatía alrededor del mundo.» Estas amargas reflexiones de un guerrillero colombiano ilustran una diferencia profunda. Como otras guerrillas de 30 años, la colombiana, heredera en sus diversas variantes (comunista ortodoxa, castrista y maoísta) de la época de la guerra fría y que hoy participa en la generalización de la delincuencia y el crimen organizado en ese país, tampoco tiene nada que decirnos. El interés que suscita el zapatismo, en cambio, radica en la medida de su capacidad de crear sentido.

La tensión en la que se mantiene el movimiento garantiza su ejemplaridad y su expresividad. Si recae, puede descomponerse en la violencia o en el repliegue comunitario.

El zapatismo, dice con razón Régis Debray, es un «retorno a lo esencial: la resistencia».[1] Resistencia al neoliberalismo. ¿En nombre de quién? ¿De la comunidad? ¿De la nación? Pero la defensa de las comunidades cae muy fácilmente en el comunitarismo y la de la nación en el nacionalismo. Son sobre todo sus detractores y sus adversarios los que identifican al zapatismo con conductas de repliegue, con la reacción de defensa de unas pocas comunidades de Chiapas, o bien, la de sectores nacionalistas mexicanos –más organizada o más difusa– que temen perder su alma en el gran mercado.

1. *Le Monde*, 14 de mayo de 1996.

Si el zapatismo no fuera –por otro lado y conforme a una interpretación literal del denominado «Encuentro Intergaláctico»– más que una denuncia del neoliberalismo en nombre de la humanidad, pronto se agotaría en un humanismo consensual sin efecto sobre la realidad. O cuando mucho expresaría un resurgimiento anacrónico de antiguas ilusiones y, en el mejor de los casos, un repunte confuso de utopía.

El zapatismo no es un excedente de alma ni solamente una resistencia. Los indígenas de la Selva Lacandona, así como también los de otras regiones de Chiapas y del resto del país que en él se reconocen, pertenecen menos a un «México profundo» que al «México roto», verdadera característica del México de fin de siglo.[1] Se trata de un movimiento de recomposición a partir de una desgarradura irremediable, y no de uno de defensa y de retorno a la tradición. Pero también se distingue de los movimientos nacionalistas, étnicos o religiosos que, en una perspectiva islamista, hinduista, asiática, pentecostal, etc., buscan reconstruir la identidad en la modernidad por vías autoritarias. En una época en que la oposición a la globalización neoliberal se expresa sobre todo bajo la forma de repliegues de identidad, el zapatismo aparece como uno de los intentos más significativos y poderosos por combinar identidad, modernidad y democracia. Esto explica el eco enorme que ha encontrado fuera de las comunidades indígenas y más allá de las fronteras mexicanas. El zapatismo ha destruido la ilusión de que no había política democrática posible fuera de la que se inscribe entre los flujos y reflujos financieros. Ha disuelto la nube gris que había cubierto todo el planeta y que no nos permitía ver el horizonte. Abrió una brecha. Aunque les pese a los «realistas» que viven en su burbuja, los zapatistas nos han traído de regreso a La Realidad.

El futuro de la insurrección zapatista depende de su capacidad para traducirse en acción política y social. Nacida de múltiples estancamientos, divisiones y rupturas, ahora en-

1. Sergio Zermeño, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin del siglo*, Siglo XXI, México, 1996.

frenta el desafío de poder reunir, sin eliminarlos, las diferencias y los conflictos apoyándose, por el contrario, en ellos para construir «un mundo donde quepan muchos mundos». El viejo orden regional de la «costumbre», de la finca y de la dominación de los ladinos ha sido desquiciado por el movimiento de emancipación indígena y por la insurrección zapatista, y no hay retorno posible. La descomposición del sistema político nacional continúa. La tarea que espera a los zapatistas no es la de demoler la antigua sociedad y un poder igualmente añejo, sino la de inventar una democracia que integre a todos los excluidos.

La aportación principal de los zapatistas es haber dado rostro a los sin rostro, haber hecho escuchar la voz de los que no tienen voz, la palabra indígena; permitir a los niños –y también a los adultos– «... levantarse cada mañana sin palabras que callar y sin máscaras para enfrentar al mundo».[1] El más bello homenaje que se ha hecho a los zapatistas fue el de aquella joven indígena del mercado de San Cristóbal de las Casas cuando dijo: «Ellos nos devolvieron la dignidad.»

[Traducción de Ari Cazés]

1. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 1, ERA, México, 1994, p. 191.

«El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos»

Entrevistas
con el subcomandante Marcos,
el mayor Moisés y el comandante Tacho,
del Ejército Zapatista de Liberación Nacional,
realizadas por Yvon Le Bot
con la colaboración de Maurice Najman

Yvon Le Bot (Y.): Más que una entrevista, este intercambio es, digamos, una discusión, una conversación...[1]

Marcos: Una reflexión...

Y.: Una reflexión sobre temas que hay que seleccionar... Siguiendo una línea cronológica para facilitar la conversación, podríamos ver primero cómo los zapatistas vienen a ser los zapatistas, y en una segunda etapa tal vez sea posible desarrollar un poco cuestiones como la nueva política, la democracia, la identidad, el movimiento social, cosas así. Si tenemos tiempo, podríamos hablar, finalmente, de las perspectivas. Pero, en primer lugar, ¿cómo se forma ese crisol, esa cosa tan extraña que es el zapatismo?

1. Las entrevistas con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho se realizaron por separado. Se ha procurado conjuntarlas por temas acerca de los cuales aportan diversos enfoques.

Los títulos, los subtítulos y las notas son de Yvon Le Bot. Para entender el contexto, el lector puede remitirse al texto que da inicio a este libro.

La prehistoria (el núcleo inicial marxista-leninista)

Todo comienza con una «guerrilla universitaria»

Marcos: Mira, lo que puedo hacer es una especie de reflexión desde dentro sobre lo que fue nuestra historia hasta 1994. Es, por supuesto, una reflexión muy condescendiente, muy tolerante, uno es poco crítico cuando habla de sí mismo.

Lo que es el zapatismo en 1994 tiene detrás tres grandes componentes principales: un grupo político-militar, un grupo de indígenas politizados y muy experimentados, y el movimiento indígena de la Selva.

Una primera vertiente sería la de una organización político-militar, marxista-leninista, con un corte muy cercano en su perfil militar –no político, sino militar– al de las organizaciones guerrilleras de liberación nacional de Centro y Sudamérica. Una organización que se planteaba que la lucha pacífica estaba agotada, que era necesario enfrentar, por medio de una guerra popular, al poder, derrotarlo e instaurar un gobierno hacia el socialismo y hacia la implantación de la dictadura del proletariado y del comunismo. Y en ese sentido se planteaba una guerrilla en términos muy cercanos al foco guerrillero. En sus inicios es una guerrilla que con su accionar, con su propaganda armada, pretendía crear conciencia y jalar a otros grupos a que optaran por la lucha armada, hasta culminar con

una guerra popular. En sus inicios, esa organización clandestina está muy próxima a lo urbano. Es una organización compuesta por gente mayoritariamente de clase media, casi no hay obreros, pocos campesinos y ningún indígena.

La mayoría de los miembros de esa organización eran de clase media, profesores universitarios, profesionales, ingenieros, médicos, y era un grupo muy muy pequeño: estoy hablando de una decena, tal vez dos decenas de personas. Su análisis político prevé una radicalización y una polarización de los elementos de la sociedad mexicana –el Estado por un lado, el pueblo por el otro–, y que esta polarización iba a desembocar en una guerra civil. En el plano militar esto implica plantearse una posibilidad nueva, que no consiste en preparar una guerra, el inicio de una guerra, sino prepararse para cuando la guerra estalle. Es una organización que no se plantea iniciar los combates, sino aparecer cuando sea necesario. La idea es que, en este caso, el pueblo iba a necesitar de un grupo armado para defenderse, para pelear, para resistir la acción del ejército federal, del ejército del gobierno.

La Revolución mundial... salvo en México

La guerra, entonces, no tiene una fecha precisa, lo que nos aleja un poco de las guerrillas de Centro y Sudamérica y del Caribe, que plantean el alzamiento para un día determinado. Ésta es una organización que se va a preparar para un día indefinido, cuando sea necesaria la lucha armada.

En su análisis político, este grupo adopta una distancia necesaria respecto de la posición del campo socialista. El campo socialista siempre operó, en sus relaciones con México, con una indefinición, una vaguedad que le servía al Estado mexicano para sostener su política exterior. Todas las organizaciones armadas de Centro y Sudamérica con las que entramos en contacto antes del 94 nos respondieron con el mismo argumento central: la revolución era posible en cualquier parte del mundo, menos en México. El trabajo de México era ser soli-



Escenario del levantamiento zapatista : principales localidades

dario con el resto de los movimientos de liberación del mundo y no hacer nada en nuestro país. Esto va a significar, perdón si me disgrego, que ninguna organización se solidarice con el zapatismo, con el zapatismo armado, ni en cuanto al armamento, ni al entrenamiento, ni al financiamiento. El proyecto no sólo era una locura, sino que iba en contra de toda la línea política de esas organizaciones: apoyar a un movimiento armado en México era destruir su retaguardia estratégica. Por eso ningún movimiento nos ayudó; no sólo no nos ayudaron, sino que recibimos, además, severas críticas.

Estoy hablando de lo que me han contado, porque yo aún no pertenecía a la organización. Pero luego tuve la oportuni-

dad de comprobar que esto era así, sobre todo en los contactos con las revoluciones centroamericanas. No se podía hacer nada en México porque era su retaguardia y eso iba a afectar al resto de los movimientos de liberación de América Latina. Esta situación de la política exterior mexicana y de la política exterior del campo socialista, en el que destacaban la Unión Soviética y Cuba, que eran los ejemplos más cercanos, hace que esta gente empiece a trabajar una elaboración teórica, política, independiente, muy propia, haciendo recaer el peso, sobre todo, en el análisis de la situación nacional y en la historia de México. Es un marxismo-leninismo más que teórico, práctico, un análisis de la situación concreta más que un desarrollo de lo que es la teoría del marxismo, el problema del Estado o el problema de la lucha armada. Este grupo político-militar se puso a analizar la situación del Estado mexicano, de las clases sociales en México y la historia del país...

Y.: Las insurrecciones de la Revolución, Pancho Villa, Zapata...

Marcos: Sí, y las de antes. En esa composición universitaria que tenía la organización, había maestros con gran dominio de la historia de México, con dominio enciclopédico diría yo, asombroso para lo que se suponía que era la gente. Había personas que podían ser investigadores de prestigio en cualquier universidad del mundo y estaban en la clandestinidad. Y dominaban toda la historia de México, desde antes de que México fuera México, desde la época de la Conquista, la Colonia, la guerra de Independencia, y tenían un gran bagaje de conocimientos sobre la historia militar del pueblo mexicano, las estrategias militares de Morelos, de Hidalgo,[1] de la guerra contra Estados Unidos en 1847, de la resistencia contra la intervención francesa, de la Revolución y de las guerras contra Estados Unidos en la época de las ocupaciones de este país

1. Hidalgo, Morelos y Vicente Guerrero, mencionados posteriormente, son héroes de la Independencia mexicana.

durante la Revolución, y también sobre los movimientos armados que aparecieron en México desde la guerrilla de Arturo Gámiz, el ataque al cuartel Madera en 1965.[1]

Así pues, esta organización construye su teoría política, su teoría de la revolución, más apegada a México, y a lo que es la situación en México, que a la doctrina del comunismo internacional. En otras palabras, si estábamos solos a nivel material, estábamos solos también en el plano teórico. Tuvimos que construir, entonces, una teoría de la revolución en México que, evidentemente, como el marxismo, dejó muchos huecos, los huecos que gente de esta procedencia pudiera tener. Y uno de los más graves es el de la cuestión indígena. En todo caso, esta organización piensa que llegará un momento en que la guerra va a estallar por diversas causas, no porque la provoque alguien, y que hay que prepararse para ese momento.

Y.: Sin embargo, retoman símbolos, discursos, siglas, consignas que vienen de la tradición revolucionaria de liberación nacional castro-guevarista. Hasta en su indumentaria, en sus banderas.

Marcos: Ésa es la herencia que te digo, fruto de la cercanía de esta organización con las organizaciones político-militares de América Latina. Pensábamos que el socialismo en México pasaba necesariamente por la liberación nacional. Para nosotros era un Estado neocolonial, dominado por el imperio norteamericano, y necesariamente para transitar a la democracia y al socialismo era necesaria la liberación nacional. De ahí que los fundadores tomen el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Y la contradicción entre los aportes exteriores y la historia nacional se resuelve recurriendo a los nombres de Hidalgo, Morelos, Guerrero, Zapata. Paradójicamente, la consigna que hereda el EZLN no es «Pa-

1. El grupo guerrillero dirigido por Arturo Gámiz fue diezmado en el ataque al cuartel Madera, en el estado de Chihuahua, el 23 de septiembre de 1965. Esta fecha daría nombre después a uno de los numerosos grupos político-militares que surgieron en los años setenta en México.

tria o Muerte, venceremos» o «Proletarios del mundo uníos», sino que es una frase de Vicente Guerrero que dice «Vivir por la Patria, Morir por la Libertad». Su lema, su grito de guerra es éste. El símbolo de la estrella está más cerca de la concepción indígena y de una concepción humanista: el hombre y las cinco partes –la cabeza, los brazos, los pies–, y esta concepción de historias del mundo y todo eso. El rojo y el negro sí son herencia de los movimientos revolucionarios. Pero la estrella es más cercana a ese contacto que se dará después. Por ahora estoy hablando de antes que esta organización entre en contacto con el movimiento indígena. Entonces esta organización define su estrategia político-militar en términos de acumulación de fuerzas en silencio. «Vamos a juntar fuerzas pero sin actuar, o sin actuar públicamente.» Y además, decide que su crecimiento militar debe ser proporcional a su crecimiento político. Renuncia a formar un aparato logístico-militar ficticio, o sea a tener muchas armas, mucho equipo, sin gente que las use. Y opta mejor por crecer conforme crece su gente. Decide también que sus recursos económicos vendrán de su gente, nada más. No recurren a secuestros, ni a expropiaciones, ni a recuperaciones, como se dice, ni a ningún hecho delictivo. Y en eso también toma distancia con otras guerrillas.

Maurice Najman (M.): Esto parece anecdótico, pero visto *a posteriori*, existe ya una ruptura con cierto tipo de vanguardismo tradicional.

Marcos: Y explica la dificultad de los servicios de inteligencia gubernamentales para detectarlo. Pero significa, sobre todo, para la estructura interna de esta organización, que sea una organización sana políticamente. Es decir, muy modesta, porque renuncia a tener grandes aparatos técnicos, gran armamento. Pequeña en su equipo, en sus recursos. Una organización pobre, pero muy realista en cuanto a su capacidad, en tanto que no tiene muchos recursos financieros, no sólo porque no opta por obtenerlos por medios «delictivos», como

diría el gobierno, sino porque tampoco recibe apoyo del exterior.

El rechazo del asesinato fundador

Y.: Muchas de las guerrillas revolucionarias latinoamericanas de los últimos decenios han tenido un acto fundador sangriento que ha sido el asesinato de uno de los suyos, y han tenido prácticas de exclusión, prácticas muy duras en contra de los suyos. Hay toda un polémica alrededor del «caso Glockner».[1] Entiendo que los zapatistas, la gente que estaba en las Fuerzas de Liberación Nacional, se empeñan en afirmar que no hubo tal acto. ¿Esto entra, para ustedes, en esa diferencia que quieren establecer con otros grupos que han seguido esas prácticas?

Marcos: Sí, porque, mira, esta organización –que luego se va juntar con otras para producir lo que va a ser el EZLN– se plantea ya la idea de muchos niveles de participación y de muchas formas de lucha. No era una organización militar en la que uno estaba, y si no estaba entonces se convertía en un reformista, un traidor. Entre estar y no estar había un grado muy grande de posibilidades y de niveles de participación. Si alguien decía: «No, pues, no aguanto la clandestinidad, ¡me voy!», no se convertía en un desertor, en un posible traidor, sino que cambiaba de nivel, podía ir cambiando hasta alejarse definitivamente. O sea, el límite entre lo que era el compañero y el enemigo no era tan importante como en las organizaciones político-militares, en las cuales prácticamente el que

1. Napoleón Glockner, miembro de las Fuerzas de Liberación Nacional, fue detenido en 1974, poco antes de las operaciones llevadas a cabo por la policía y el ejército contra las bases de esta organización en Nepantla, en el estado de México, y en la finca El Diamante, en el estado de Chiapas. En 1976, Napoleón Glockner y Nora Rivera, su compañera, son asesinados en la Ciudad de México, en circunstancias que aún permanecen relativamente oscuras. En *La rebelión de las Cañadas* (Cal y Arena, México, 1995), Carlos Tello Díaz sostiene que fueron ejecutados por la guerrilla, acusados de traición.

no está conmigo es mi enemigo y eso se aplicaba incluso para otras organizaciones; o sea, la organización de vanguardia era única y verdadera, no podían existir varias organizaciones de vanguardia.

Sobre el «caso Glockner», pues habría que preguntarle a los miembros de las FLN de aquel entonces, porque nosotros llegamos mucho tiempo después. Pero la historia que nos cuentan corresponde a lo que nos tocó vivir. Era una organización que, para ser político-militar, era poco militar, era muy flexible, y esto tenía que ver, me parece, con su línea política: como lo militar se planteaba a muy largo plazo, se privilegiaba el aspecto político. La toma de decisiones era, por supuesto, militar, pero era muy poco militarista en su estructura. Esto empieza a darle un carácter particular a esta organización, que hace que crezca poco, que no recurra a acciones armadas para obtener sus recursos ni para depurarse, y que no se plantee seriamente la instalación de un foco vanguardista.

Esto va a ir cambiando con los años, a la hora en que este grupo entró en contacto con otras realidades. Entonces presenta estas características: es sano políticamente, es sano militarmente y es muy modesto. Pero esto le permite sobrevivir a las diferentes situaciones represivas que padecieron los otros grupos armados que estaban actuando, porque era subterráneo.

Yo conozco poco esa parte de la historia porque llegué muy tarde, prácticamente cuando ya estaba por transformarse. Te cuento más o menos lo que me platicaron otros compañeros.

Últimos adioses al Che Guevara

Los indígenas del grupo fundador

Por otro lado está, en la etapa que a mí me toca, un movimiento indígena con dos grandes rasgos: un grupo muy aislado, que es el indígena de la Selva, y otro movimiento que podríamos llamar de élite, indígenas politizados, con gran capacidad organizativa, con una experiencia de lucha política muy rica. Estuvieron prácticamente en todas las organizaciones políticas de izquierda que había en ese entonces y conocieron todas las cárceles del país. Se dan cuenta de que para sus problemas de tierra, de condiciones de vida y de derechos políticos no hay más salida que la violencia. Y estos grupos entran en contacto.

Y.: ¿Son pocos los militantes indígenas que ya tienen esa formación política?

Marcos: Sí, estoy hablando de unos cuantos, ni siquiera llegarían a la decena; son una especie de élite que no responde a la lógica del indígena aislado, marginado culturalmente, inhibido, «chingado». Es gente con una cultura política y con una conciencia nacional sorprendente –sorprendente para quien no conozca ese tipo de mundo–. Entonces,

por alguna razón, esa organización, ese grupo militar, entra en contacto con esa élite indígena, esa élite política, y coinciden en que es necesaria la lucha armada y que es necesario preparar un ejército, y se plantea la idea de un ejército y no de un grupo guerrillero, de hacer un ejército regular.

El proyecto de un ejército zapatista. La Pesadilla

Todavía sin pasar al terreno práctico, el futuro EZLN se plantea lo que va a ser construir un ejército regular, pensando ya en su estructura de mandos, en su articulación, en su territorio, en su organicidad. Se plantea esta posibilidad y los indígenas proponen encontrar un lugar donde esto se pueda hacer sin peligro de ser detectados. Esto coincide con la idea de prepararse sin que nadie se dé cuenta. Y entonces dicen «ahí está la Selva Lacandona, hay lugares donde no llega el gobierno, no llegan las guardias blancas, no llegan los finqueros, no llegan carreteras; tampoco llegan los indígenas porque son zonas muy apartadas, ¡no llega ni Dios! Ahí se puede hacer, si es que quieren hacerlo, pero es una zona muy difícil. Ni nosotros vivimos ahí», decían ellos.

Se necesitaba gente muy decidida, muy preparada o muy determinada para poder instalarse en esa zona. Entonces es cuando ese grupo decide instalarse en la Selva Lacandona. Entra y funda el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en noviembre de 1983, en un campamento que paradójicamente se llamaba La Pesadilla. Nosotros nombrábamos los campamentos según lo que pasaba, algo pasó en ese campamento, creo que mandaron a un explorador y le preguntamos que cómo estaba ese lugar, «está muy bonito, muy agradable, tiene un río y árboles, y hay comida, se puede cazar», porque era de eso que sobrevivíamos. «¡Es un sueño!», dijo él. Cuando llegamos y lo vimos dijimos: «¿Es un sueño? No, ¡es una pesadilla!...» y se quedó con el nombre de La Pesadilla.

Y.: Con los años, pasaron de La Pesadilla a La Realidad.[1]

Marcos: No del sueño a la realidad, ¡sino de la pesadilla a la realidad!

M.: ¿Cómo surge la idea de un ejército regular?

Marcos: Es sobre todo una fe, una esperanza. Cuando entramos en contacto con el grupo indígena muy politizado, el análisis que ellos hacen de su propia realidad nos hace suponer que nuestro planteamiento va a ser recibido masivamente. Eso nos lleva a una perspectiva no de crecer poco a poco, como decíamos, sino de crecer rápido y mucho. Ésa era la respuesta, pero no era nada real, era la fe de que fuera cierto, de que se fuera produciendo. En realidad, no pasó hasta muchos años después.

Nicaragua, El Salvador, Guatemala... Chiapas

Y.: En esa etapa ¿tenía alguna influencia la experiencia guatemalteca?

Marcos: No, para nada. De todas las organizaciones, la peor era la URNG,[2] la que veía con mucho recelo, crítica y franca animadversión, un proyecto armado en México.

Y.: Bueno, repito la pregunta de otra manera. Ustedes conocían la historia guatemalteca y aunque ellos no tuvieran participación, ¿tuvo alguna influencia, no como modelo, sino como experiencia?

1. El actual cuartel general de los zapatistas se llama La Realidad. Pero contrariamente a La Pesadilla, no eligieron ellos el nombre de este pueblo en donde tuvieron que replegarse después de la ofensiva del ejército, en febrero de 1995.
2. Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca: reunión de las organizaciones de la guerrilla guatemalteca creada en 1982.

Marcos: No. Nuestro referente guerrillero no era la guerrilla centroamericana, sino el Che. La verdad es que ya estábamos pensando en un ejército regular, con acciones grandes. La URNG hacía estas acciones, pero eran poco conocidas y lo que conocíamos más eran los materiales que producían, en los que explicaban la táctica contrainsurgente del ejército guatemalteco y del norteamericano, y cómo ellos respondían, pero siempre en la lógica guerrillera.

Nosotros nos estábamos planteando la posibilidad de no ser guerrilla, por eso los ejemplos militares nos servían como conocimiento, pero no como ejemplo. Ahora, en términos políticos no había ninguna cercanía porque para entonces esta generación está muy celosa de su mexicanidad, de su originalidad, y se plantea mantener distancia respecto de todos los demás movimientos. La guerrilla guatemalteca era muy cuidadosa en sus contactos con México en todo lo que no fuera colaboración con ellos. Nunca hice contacto con ninguno de ellos, pero dicen que sí hubo contactos, aunque muy amargos, muy críticos, burlones incluso respecto de lo que estábamos planteando. Ésta era una guerrilla que combatía y que había combatido; nosotros no teníamos de guerrilla más que el nombre y la aspiración. Nunca habíamos combatido. Ni siquiera estábamos armados. Ni siquiera estábamos en la montaña, y entonces nos trataban con un aire de superioridad y de desprecio.

Y.: ¿Ha habido alguna experiencia salvadoreña o nicaragüense en la formación del EZLN?

Marcos: Sí, pero esto es posterior. Los ejemplos de las guerrillas eran pequeñas columnas de 10, de 12, de 20, hasta de 40 hombres, 80 dice el Che que era la columna más grande, las columnas madres eran poco. Nosotros nos planteábamos unidades de cientos de combatientes, entonces necesitábamos otro referente. Por eso te digo que el Frente Sandinista de finales de la insurrección del 79, cuando organizaron las grandes tomas de ciudades, y las brillantes acciones milita-

res del FMLN[1] antes de la firma de los acuerdos de paz, con mucha audacia, eran más nuestro referente y concitaban nuestra admiración. Lo que admirábamos mucho era la ofensiva sobre San Salvador, en el 89 creo que fue.

Y.: Sí, en noviembre del 89.

Marcos: Nosotros estábamos celebrando nuestro aniversario en un pueblo, con una maniobra militar, estábamos siguiendo por radio las noticias de esa ofensiva, escuchábamos Radio Venceremos y también Radio Voz Popular, de la URNG, con más dificultades, extrañamente, porque Guatemala está más cerca.

El desierto de la soledad

Pero yendo más atrás, en 1983, cuando nace el EZLN, ese otro grupo sigue viendo al indígena como parte del pueblo pero sin ninguna especificidad. Ni siquiera la poderosa llamada de atención que daba una organización como la ORPA,[2] en Guatemala, que tenía una composición indígena mayoritaria, ni siquiera era algo extraordinario. Nosotros decíamos: pues es así porque la mayoría son indígenas, es lógico que haya más indígenas. Pero no se pensaba que lo indígena tuviera una especificidad. Era pueblo explotado, campesinos, y había que tratarlos como campesinos.

Entramos a la Selva, entramos a La Pesadilla. Realmente fue una pesadilla, sin ningún apoyo de los pueblos, sólo con este pequeño grupo politizado, que no llegaba ni a diez indígenas, sin ninguna posibilidad de apoyo de las comunidades. Y nuestra línea logística se alargaba, venía de la ciudad y se

1. Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional: reunión de las organizaciones de la guerrilla salvadoreña.

2. Organización del Pueblo en Armas: una de las componentes de la URNG, dirigida por Rodrigo Asturias, alias Gaspar Ilom, hijo del premio Nobel de Literatura Miguel Ángel Asturias.

hacía subterránea hasta que llegaba a los campamentos. Era subterránea incluso en las comunidades, o sea, nosotros pasábamos por todos estos pueblos sin que nos vieran, de noche, escondidos. A veces nos perseguían porque decían que éramos robavacas, o bandidos o brujos. Muchos de los que ahora son compañeros o inclusive comandantes del Comité,[1] nos persiguieron en aquella época porque pensaban que éramos gente mala.

Esos primeros años, 83-85, son muy solitarios para estos grupos. Nosotros vamos a aprender a vivir en la montaña, a aprender a pelear, y a esperar a que algún día la revolución estalle en México. Ya desde entonces se planteaba que la revolución en México no sería patrimonio nuestro, sino que otros la iban a hacer y nosotros íbamos a ayudar. En términos militares, durante esos años de montaña, como no tenemos apoyo exterior, ni asesoría, ni nada, tenemos que recurrir a la formación militar autodidacta, la que podamos darnos nosotros mismos, a través de las experiencias que leímos de las guerrillas latinoamericanas, pero sobre todo a través de los manuales de guerrilla y contraguerrilla del ejército norteamericano. Nosotros aprendimos guerrilla en los manuales de los Rangers, de los Marines, de los Siespos, de los Seals y todos los aparatos de tipo comando militar que hay en el ejército norteamericano y en la OTAN. Ahí aprendimos lo que era la guerrilla; lo que era el ejército regular lo aprendimos de los manuales de historia militar. De la época de la guerra de Independencia, aprendimos del ejército de Morelos, y de la Revolución, sobre todo de la División del Norte, de Villa, y del Ejército Libertador del Sur, de Zapata. Por eso nos organizamos en pelotones, secciones, compañías, batallones, divisiones, cuerpos de ejércitos, ejército, gran ejército, igual que sus mandos. Es muy cercano nuestro esquema al de los ejércitos de Villa y de Zapata.

1. El Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), creado en 1993, es la instancia de dirección del EZLN.

Y.: En lo abstracto un poco...

Marcos: No éramos nada, éramos ocho en enero de 1985, y nuestro organigrama decía que había cuerpos de ejército que llegaban a contar 15.000, 20.000 hombres.

Y.: Se dice que ustedes habían estado en El Salvador y en Nicaragua, ¿es cierto?

Marcos: No, y no es que no hayamos querido, es que nadie estaba dispuesto a apoyar una locura que era imposible de hacer, y que si se hacía, iba a salir peor.

Nunca recibimos entrenamiento ni en Cuba, ni en Nicaragua, ni en El Salvador, ni en Guatemala, ni en Moscú, ni en Corea. Y por lo mismo éramos muy torpes. Ojalá lo hubiésemos hecho, hubiéramos peleado mejor, pero en realidad no.

Y.: ¿Tampoco estuvo usted en la campaña sandinista de alfabetización de 1980?

Marcos: ¡Ah!, tal vez sí hubo compañeros nuestros que estuvieron en trabajos de solidaridad y tal vez este compañero que mataron estuvo ahí, pero en cuanto a que hayamos estado entrenando en Cuba, en Nicaragua, es mentira. Nunca hubo nadie, en ninguna estructura.

Lo que más nos preocupaba era vivir en la montaña, sabíamos que si conseguíamos hacerla nuestra, ésa sería el arma más poderosa, porque el medio ambiente te repelía, y nosotros decíamos: «Pues igual les va ocurrir a los soldados, éste es nuestro escudo, tenemos que aprender a vivir ahí.» Entonces dedicábamos la mayor parte del tiempo a la sobrevivencia, y logramos sobrevivir durante largos periodos sin ningún tipo de suministro del exterior. Como la línea logística venía desde la ciudad, teníamos que esperar meses para que llegaran las cosas. Entonces vivíamos de frutos silvestres, de la caza de animales salvajes, conocíamos la ruta, caminamos, permeamos

el terreno, hicimos una red de caminos que usábamos. Podíamos movernos de una montaña a otra sin que nadie nos viera. Pero fue una época muy solitaria porque nada nos decía, en términos de la realidad mundial y nacional, que íbamos a tener éxito o que valía la pena ese sacrificio; al revés, todo nos decía que íbamos al fracaso rotundo.

Y.: Era el desierto de la soledad...

Marcos: Exactamente. La soledad no sólo física, sino también política, porque las noticias que recibíamos del mundo exterior eran las de las estaciones de radio de onda corta: La Voz de América, Radio France Internationale, la BBC de Londres, Radio Exterior de España, Radio Habana, Cuba, La Voz de los Andes, emisoras que iban describiendo cómo se derrumbaba todo. Y a nivel nacional casi no teníamos noticias. Lo poco que sabíamos era lo que se filtraba en las noticias del extranjero, y era muy poco. Esto explica por qué el cardenismo pasa casi inadvertido por nosotros en la montaña, al igual que todos los sucesos que ocurrían a nivel nacional en los años 85-88. El fenómeno de insurgencia civil del cardenismo no lo valoramos y lo vimos como un fenómeno normal. Hasta muchos años después no supimos de qué envergadura había sido y qué impacto había tenido en las conciencias.

Y.: La emergencia de la sociedad civil en México, ¿tampoco la percibieron?

Marcos: Nos enteramos por la radio extranjera del terremoto de 1985, que, según dicen, es una primera gran emergencia de la sociedad civil en México. Va uno de los compañeros, baja de la montaña a la ciudad para ver qué pasó con los compañeros, si se les cayó la casa, si murieron o están bien. Pero eso es todo. No fue hasta después, mucho después, que nos dimos cuenta de lo que ocurrió en 1985.

Eramos una guerrilla muy aislada tanto de su terreno na-

cional como de su terreno local, porque no teníamos contacto con las comunidades indígenas. En el plano mundial también se derrumbaba todo. Éramos el máximo ejemplo de la soledad, del aislamiento en todos los sentidos.

Encuentro con las comunidades indígenas: el choque cultural

Primeros contactos

Ésta era la isla de Robinson Crusoe, no había a quien mandarle botellas y no había ningún Viernes, ni nada. Esta guerrilla estaba sola. Y por lo mismo no alcanza a detectar otras cosas que comienzan a gestarse en la zona, la agudización de las condiciones de represión, de las condiciones de vida, de la miseria y que van a permitir que ese movimiento indígena que estaba alrededor, esa masa indígena que vemos ahora, aceptara entrar en contacto con un grupo guerrillero. Pero ese contacto entre las comunidades y el grupo armado –el grupo de procedencia urbana, la guerrilla universitaria, como dices– no se da con gente que viene de la ciudad. Es gente que viene de la montaña, de haber vivido en la montaña, tres, cuatro, cinco años. Para los indígenas esto significaba mucho, porque ellos no se atrevían a entrar en la montaña, salvo para ir de cacería por poco tiempo. Pero en esa época nadie se atrevía a dormir dentro de la selva, ni siquiera los indígenas, por miedo, pero también por lo que representaban la noche y la montaña en su tradición cultural.

Pero bueno, entonces, esos dos grupos, la organización político-militar y la élite política indígena, están un poco sepa-

rados. El grupo que ahora llamaré el grupo intermedio, que será como el intermediario entre el Ejército Zapatista y las comunidades, este grupo indígena politizado, empieza a hablar con algunos jefes de comunidades indígenas que conocen acerca de la lucha armada. Esto va a coincidir con un auge de las guardias blancas y de los hechos represivos, sobre todo en la Selva y en el norte de Chiapas, donde los indígenas naturalmente tienden a la autodefensa. A la hora en que se les plantea la lucha armada, dicen: «Bueno, si me van a enseñar a pelear y van a conseguir armas, sí que lo necesito.» Es un interés muy práctico, muy inmediato, de sobrevivencia, el que permite ese primer contacto entre las comunidades indígenas y el grupo político-militar, de cuyo choque va a surgir lo que ahora se conoce como el zapatismo, no el de ahora, porque ése ya tiene otros ingredientes, sino el que va a surgir en enero del 94.

El choque cultural

Y.: ¿El choque con las fuerzas represivas?

Marcos: No, el choque con nosotros. Lo que las fuerzas represivas les hacen ver es la necesidad de la lucha armada para defenderse de los desalojos, de un gran desalojo que estaba planeado, que era la brecha de la Selva Lacandona. Se planeaba expulsar a todas las comunidades de la selva y declararla patrimonio de un pequeño grupo de lacandones para comercializar la madera. Entonces no lo sabíamos, pero los estudios revelaron que había un gran manto petrolífero ahí abajo. Esto ahora ya está confirmado y sabemos también que hay uranio, grandes cantidades de uranio, sobre todo en el interior de la selva. Evidentemente, los indígenas eran algo más que un estorbo para la extracción de esas riquezas. Y en el proyecto mundial de las grandes empresas petroleras, esto era un manjar que, en todo caso, ellas tendrían que disputarse para ver quién se quedaba con el pastel. Todo eso lo ignorábamos entonces.

Empezamos primero a hacer contacto con esas comunidades indígenas, con estos jefes indígenas, y se logró una especie de acuerdo tácito de ayuda mutua, un pacto de convivencia entre el grupo armado y las comunidades o estos jefes de comunidades. Ya no es el grupo politizado, sino los jefes de las comunidades. Una especie de intercambio: «Enséñennos a pelear y nosotros les ayudamos a obtener abastecimiento» –que era nuestra dificultad– «y a transportar sus cosas.» Y así se dan los primeros contactos. Nosotros les dábamos entrenamiento e instrucción militar a cambio de que nos ayudaran a transportar los alimentos o que nos vendieran maíz, frijol, arroz, azúcar, pilas, cosas que necesitábamos. Nosotros les dábamos dinero y ellos compraban las cosas para nosotros. Se da una especie de relación de intercambio en la que también empieza a haber un intercambio político y cultural. El choque, para nosotros, es que teníamos que hablar la lengua.

Los indígenas de ese grupo intermediario platican con sus familias, indígenas también, tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, y estas familias deciden enviar a sus hijos más jóvenes a la montaña a hacerse guerrilleros. Ahí ya tenemos ese grupo político-militar con el ingrediente indígena dentro. En poco tiempo –estoy hablando de 1984–, dejarán de ser mayoría los ladinos y los mestizos, y los indígenas se convertirán en mayoría. Entonces, a la hora en que se da el contacto con las comunidades, el elemento indígena es ya mayoritario en la organización político-militar, aunque esto no se refleje en la estructura de mando. Pero en su vida interna sí se refleja, porque ya hubo un primer choque cultural que fue necesario asimilar, resolver: aprender el dialecto, pero también aprender algo más que el dialecto: el manejo del lenguaje, de los símbolos, lo que representan unas cosas y otras, lo que representaba el sentido del símbolo en la comunicación y todo eso.

Por lo tanto, cuando se da el contacto entre la organización y las comunidades, hay ya un elemento indígena dentro de la guerrilla que funciona como traductor. Estos indígenas ya tienen un nivel político, una conciencia nacional, una perspectiva de la lucha a largo plazo, no sólo indígena, sino a más

largo plazo, y ya han asimilado de alguna forma ese bagaje político-cultural que la organización construyó antes; lo han digerido y han producido algo nuevo. Es eso nuevo lo que permite el contacto con las comunidades, lo que permite que el pacto de convivencia, ese dame y te doy, se convierta en una relación política. Son los guerrilleros indígenas los que convierten esa relación entre la guerrilla y los pueblos en una relación política, y la construyen como una relación orgánica. Eso es lo que se logra en esa época; estoy hablando del 85, por ahí.

M.: ¿Cuál es el contenido, en esa época, de este «algo nuevo»?

Marcos: Es una especie de traducción enriquecida de la perspectiva de la transición política. La idea de un mundo más justo, todo lo que era el socialismo a grandes rasgos, pero digerido, enriquecido con elementos humanitarios, éticos, morales, más que propiamente indígenas. De pronto, la revolución se transforma en algo esencialmente moral. Ético. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de dignidad. La dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte. No es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades. De tal forma que la revolución sea el garante de que la dignidad se cumpla, se respete.

La luz y las tinieblas

De esa traducción, o digestión enriquecida, digo yo, el EZLN no es consciente. Esto se va produciendo sin que nosotros lo planeemos. Pensábamos que estábamos creciendo porque la luz había llegado a la oscuridad. Pero en realidad, ya con la distancia, vemos que es eso lo que ocurrió.

Y.: Cuando ustedes entraron en contacto con las comunidades, ¿percibieron, percibían, eran conscientes de que las comunidades tenían también su historia, sus procesos, sus cambios, que ellos tenían también su movimiento de toma de conciencia, que no estaban solamente en luchas agrarias, en luchas económicas, sino que tenían su propio movimiento?

Marcos: No, al principio no. Al principio, en nuestra perspectiva de guerrilleros, eran gente explotada a la que había que organizar y mostrarle el camino. Ponte en nuestro lugar, ¡nosotros éramos la luz del mundo!

Y.: ¿Y ellos estaban en la oscuridad?

Marcos: Eran ciegos a los que había que abrirles los ojos. No, esto no cambia hasta que aparece ese traductor, el viejo Antonio. A la hora en que las comunidades entran en contacto con nosotros, surge alguien que parece un personaje literario, pero que fue real, existió. Ese viejo se convierte en el enlace con las comunidades, con su mundo y con la parte más indígena. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a través de él, a través de esos líderes políticos y de los jefes de comunidades, empieza a entender su historia de fundación política, su conciencia, su conciencia histórica. Y el resultado es que no estábamos hablando con un movimiento indígena que estaba esperando un salvador, sino con un movimiento indígena de mucha tradición de lucha, con mucha experiencia, muy resistente, muy inteligente también, al que simplemente le servíamos de algo así como brazo armado.

La primera «derrota» del EZLN

En ese entonces –estamos hablando del periodo 85-87– nosotros estamos aprendiendo. Nos damos cuenta de pronto de que hay una realidad para la que no estábamos preparados; descubrimos el mundo indígena, supimos que no era gente

como cualquiera, que no nos estaban esperando, que no llegábamos a enseñarles todo lo que nos habíamos construido para cualquier sector. Pensábamos que era lo mismo hablar con un proletario, con un campesino, con un empleado o con un estudiante. Todos iban a entender la palabra de la revolución. Y nos encontramos con un mundo nuevo frente al cual no teníamos respuesta.

Y.: Imagino que incluso los indígenas politizados no tenían respuesta...

Marcos: Tampoco. Ellos tampoco tenían la distancia suficiente para eso. Entonces esta organización, todavía dentro de la tradición marxista-leninista, se encuentra de repente con que hay una realidad que no puede explicar, de la que no puede dar cuenta y con la que tiene que trabajar.

La virtud de esta organización militar está en reconocer que no tenía respuesta y que debía aprender. Ésa es la primera derrota del EZLN, la más importante y la que lo marcará de ahí en adelante. Cuando el EZLN se enfrenta a algo nuevo y reconoce que no tiene solución para ese problema, que tiene que esperar y aprender, deja de ser maestro. Lo único que puede aportar ante esa realidad es un montón de preguntas, pero ninguna respuesta.

Eso provoca que el EZLN, en el que no quedan sino dos o tres ladinos, reconozca que no tiene nada que hacer y asuma, consciente o inconscientemente, el papel de alumnos frente a los maestros. Y ahí es donde el viejo Antonio, los jefes de las comunidades y los guerrilleros indígenas se convierten en maestros de esa organización político-militar que, aunque quedáramos tres o cuatro ladinos, es todavía una organización político-militar.

Y ahí se empieza a dar el proceso de transformación del EZLN, de un ejército de vanguardia revolucionaria a un ejército de las comunidades indígenas, un ejército que es parte de un movimiento indígena de resistencia, dentro de otras formas de lucha. Nosotros no lo percibíamos así; para nosotros la

lucha armada era la columna vertebral, el escalón más alto, etcétera... Creíamos en todos los lemas y lugares comunes que te puedas imaginar. Pero luego el EZLN, a la hora en que se imbrica con las comunidades, pasa a ser un elemento más dentro de toda esa resistencia, se contamina y es subordinado a las comunidades. Las comunidades se lo apropian y lo hacen suyo, lo colocan bajo su férula.

Yo pienso que lo que le permitió al EZLN sobrevivir y crecer fue aceptar esa derrota. Si el EZLN no la hubiera aceptado, se hubiera aislado, hubiera quedado pequeño, hubiera desaparecido, nunca hubiera nacido el EZLN que sale el primero de enero de 1994. Es un ejército de miles de combatientes, aunque mal armados, pero son miles, y encontrar a miles de personas dispuestas a pelear hasta morir no es fácil. Pero esto no se debe a la propuesta del EZLN. Para mí, al contrario, el EZLN nace a partir del momento en que acepta enfrentarse a una realidad nueva para la que no tiene respuesta y a la que se subordina para poder sobrevivir en ella.

M.: Esta «derrota» ¿fue también aceptada por la otra parte de la organización político-militar que no estaba luchando en Chiapas, la parte urbana?

Marcos: No, por supuesto que no. No es que no la aceptaran, es que no la veían. Sólo la veíamos en la montaña. Es que es muy difícil cuando tienes un esquema teórico que te explica toda la sociedad y llegas a la sociedad y te encuentras con que tu esquema no explica nada. Es algo difícil de aceptar: reconocer que habíamos dedicado toda una vida a hacer un proyecto y que este proyecto estaba cojo en lo fundamental. Ni siquiera podía explicar la realidad en la que pretendía implantarse. Era algo muy serio. No estuvieron en contra pero no lo asimilaban, no lo entendían. «Eso es un problema de la guerrilla, parte de la revolución que están haciendo en la selva; pero acá hay que organizar a los obreros, a los estudiantes.» En esto tenían razón, había que organizar a otros

sectores. Pero ellos no percibieron hasta qué punto se dio este choque, sólo los que estuvimos en la montaña.

Y.: ¿Esto no produjo necesariamente una división, no inmediatamente, o sí?

Marcos: No, porque esto empezó a ganar las ciudades también. La situación en la ciudad era muy grave. El desencanto, la desilusión, eran mayúsculos en los sectores urbanos. La parte urbana de la organización no crecía, seguía estancada. Entonces lo que ocurrió es que a los jóvenes indígenas que entraban en la montaña, y que tenían que aprender medicina, comunicaciones, carpintería, todo lo que necesita un ejército para mantenerse, los mandábamos a la ciudad y con ellos mandábamos el virus. Fue así como la indianización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tácticamente se trasladó, contaminó a la parte urbana del EZLN y la indianizó también. La mayoría de los miembros del ejército eran indígenas, y la mayoría de la estructura urbana, que era muy pequeña –te estoy hablando de unas pocas decenas–, era también de extracción indígena. Entonces se produjo la contaminación, aun si tuvo menos efecto...

Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubieran desarmado. Como si nos hubiesen desmontado todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura–, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma. Y ésa era la única manera de sobrevivir.

Otros actores: los maoístas, las Iglesias...

Y.: Pero había también otros actores en ese medio, que eran los maoístas, para llamarlos de una manera genérica, y la Iglesia. Estos indígenas tampoco estaban completamente ais-

lados del mundo, ya habían recibido influencias de organizaciones, por ejemplo, religiosas, evangélicas o neocatólicas.

Marcos: No. Aparentemente así es en la historia, pero no ocurrió así. Las primeras comunidades con las que entramos en contacto son las más aisladas. Estoy hablando de la segunda mitad de los ochenta: los militantes de la Línea de Masas, de la Línea Proletaria, de Política Popular,[1] ya habían sido expulsados de las comunidades. Y la forma en que la Iglesia organiza las comunidades, sin que ella lo perciba o le interese, sufre un filtro, que sólo pasa de un lado, es decir, la Iglesia sólo se entera de lo que los indígenas quieren que se entere. La historia que la Iglesia conoce de las comunidades es una historia muy parcial, sólo lo que le dejan ver.

Durante mucho tiempo también nosotros pasamos inadvertidos para la Iglesia. Cuando los compañeros deciden que hay que esconder algo, lo esconden hasta de nosotros. Sólo eso permite explicar por qué durante 10 años pudieron guardar el secreto. Realmente te enteras de lo que ellos quieren que te enteres, de nada más. No hay forma, incluso bajo tortura; no te van a decir nada que no te quieran decir.

Sin embargo, tanto unos como otros, pero sobre todo la Iglesia, les habían legado una forma de organización. Pero estaba por tronar. La organización economicista, o sea para resolver proyectos económicos, estaba quedándose obsoleta debido a la crisis y a las condiciones de miseria. No existía, pues, alternativa.

1. Política Popular (PP), organización maoísta que se dividió en la Línea de Masas y en Línea Proletaria. Los *pepes* se establecieron en Chiapas a partir de 1977 con la ayuda de sectores progresistas de la Iglesia católica. Eran conocidos bajo el nombre de *los de Torreón* o *los Norteños*, por su procedencia del norte de México. Después de entrar en conflicto con la diócesis, sus principales dirigentes abandonaron Chiapas a comienzos de los años 80.

Marcos y los suyos

El alumno del viejo Antonio

Y.: El viejo Antonio, dijo usted, es una persona clave que realmente existió, no es una creación literaria. ¿Qué le aportó el viejo Antonio? Parece que para ustedes fue el inspirador de una conversión.

Marcos: Sí. El viejo Antonio muere en 1994, en junio, y yo lo conocí en 1984. Antes de morir, mandó un mensaje, pues ya estaba grave; yo lo había visto en marzo, mientras estábamos haciendo la consulta,[1] cuando llega su hijo, que es como de mi edad, a avisarme que ya había muerto. «¿Y por qué no avisaste? Hubiéramos hecho algo.» «No quiso, murió de tuberculosis.» Y entonces manda una historia, es su legado, creo que es la historia del origen del pasamontañas, de los dioses que se sacrifican para hacer el sol y la luna, de por qué el carbón es negro y sin embargo de ahí viene la luz... una historia de ésas.[2] Entonces me la manda, la saco en una postdata, y empiezo a acordarme de él, de las otras historias que escribí después.

1. En marzo de 1994 el EZLN realizó una consulta entre sus bases sobre los resultados del diálogo de paz.
2. La historia del pasamontañas, cf. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2, ERA, p. 49.

Nos topamos con él en la época en que estábamos aislados; nos extraviamos, nos perdimos a la orilla de un río, el que pasaba muy cerca de su pueblo; su pueblo estaba muy adentro de la selva, entonces nos encontramos y no supimos qué decir. ¿Decir mentiras? Él dijo que estaba de cacería, pero estaba cerca de su milpa, y yo le dije que era ingeniero. A lo mejor tenía las barbas hasta acá, estábamos armados, ingeniero no parecía. Luego nos volvimos a encontrar y empezó este trato. Inicialmente, el sueño de un guerrillero era encontrar a un campesino y explicarle la política y convencerlo. Entonces comienzo a hablarle de la historia de México, del zapatismo y él me responde con la historia del Votan y del Ik'al.[1] El primer pueblo que tomamos en 1985, o sea el primer pueblo al que entramos ya como zapatistas, es el del viejo Antonio. Y ahí él actúa como una especie de traductor, como explicándonos qué es lo que éramos y lo que debíamos ser.

Al mismo tiempo que se va dando ese proceso de cambio interno dentro del zapatismo, el viejo Antonio es el puente que permite a los guerrilleros de montaña llegar a las comunidades. Finalmente, su aporte fundamental es hacer entender a los zapatistas la especificidad de la cuestión indígena en las montañas del sureste mexicano. Durante todo este tiempo estuvimos cerca, nos veíamos, nuestro campamento estaba cerca de su pueblo, íbamos o él venía a vernos. Luego nos brincamos más acá. Ésa fue su función, nos explicó en qué lugar estábamos: «Te recuerdo que estás aquí, y aquí esto es lo que pasa.» Eso ayudó mucho.

Y.: Un papel determinante en la comunicación con la cultura, con el mundo indígena.

Marcos: Sí, y finalmente ésa es la herramienta de la que Marcos se apropia para comunicar al mundo indígena con el mundo urbano. Es el viejo Antonio el que da los elementos

1. Votan e Ik'al: figuras míticas mayas; cf. EZLN, *Documentos y comunicados*, t. 2., p. 161.

indígenas que tiene el lenguaje zapatista cuando se dirige hacia fuera. Soy un plagiario...

Marcos: un puente, una ventana

M.: Existe la metáfora de Marcos como puente, como ventana. Da la impresión de haber asumido un papel pasivo, pero hay también un papel activo, una creación, no es únicamente un puente. ¿Cómo evalúa el papel activo de Marcos?

Marcos: Yo pienso que finalmente podría tener un papel activo. Pero está obligado por las circunstancias a atenerse, primero, a las comunidades para convertirse hacia fuera, hacia la sociedad. Marcos se va convirtiendo en lo que ellos quieren que sea. Marcos se transforma en un personaje, ya no tiene nada que ver con la persona que está detrás, se convierte en alguien que es usado. Lo que ocurre es que yo usaba el símil ese de la ventana. Marcos, en tanto que traductor, es la ventana para asomarse hacia adentro y para asomarse hacia afuera. Pero sucede que el cristal está sucio, entonces la gente empieza a verse en el cristal y es ahí donde Marcos se convierte en símbolo, en esa cosa que se construye a partir del 94. Pero no era ésa la función de Marcos. Hasta el 1 de enero del 94, hasta, digo yo, el diálogo de la Catedral,[1] el papel exclusivo de Marcos es el de jefe militar, no el de vocero, esto se va construyendo después. De hecho en los planes no está que Marcos sea el vocero.

Y.: ¿El que habló el 1 de enero en San Cristóbal no fue usted?

Marcos: No, fueron los comandantes David y Felipe. A la

1. El primer diálogo entre los zapatistas y representantes del gobierno tuvo lugar en febrero-marzo de 1994, en la catedral de San Cristóbal de Las Casas, en presencia del obispo Monseñor Samuel Ruiz, quien desempeñó el papel de mediador.

hora de traducir para los extranjeros, entré yo. Además, yo llamaba la atención porque era el único no indígena presente ahí. Se dijo que yo manipulaba todo eso. Pero hasta la Catedral, Marcos era sólo el jefe militar. Después se empezó a formar ese nuevo Marcos que había nacido el 1 de enero del 94. En rigor, ese Marcos se fue moldeando, primero con base en las necesidades de las comunidades, luego en las de esta sociedad civil, y en seguida en las necesidades de todos, de este movimiento disperso, indefinido, pero fundamental en torno a lo que es el zapatismo.

Marcos y las comunidades. La soledad de Marcos

Y.: ¿Cómo vive Marcos su integración en las comunidades?

Marcos: Bueno, antes del 94 son dos procesos a grandes rasgos. Primero, el Marcos de la montaña, que sólo hacía contacto con las comunidades a través de los que llegaban detrás de los combatientes. Luego, cuando empezamos a bajar de la montaña para entrar en contacto con las comunidades, te repito que es un mestizo que no viene de la ciudad, que está bajando de la montaña.

Y.: Pero mestizo...

Marcos: Sí, finalmente... y que ya manejaba algo de dialecto, el tzeltal sobre todo, que era el de la zona en que estábamos. Entonces empezamos a hablar, pero era, un poco, una relación entre maestro y alumno, que pasaba de un lado para otro; a veces ellos eran el maestro y nosotros los alumnos. Pero era una relación distante, pasó mucho tiempo. En realidad no vivimos nunca en comunidad hasta después de enero del 94, porque teníamos que estar más cerca. Después de febrero del 95 nos replegamos, ya no vivíamos en comunidad, sino en unos campamentos en los alrededores.

Pero después del 94 trato, por lo regular, de no meterme

mucho en las decisiones de la comunidad, porque mi palabra pesa mucho. Como hay encargados, trato de que los problemas de la comunidad no lleguen a mí para no tomar partido. Porque entonces, sin quererlo, meto mucho ruido. Puedo inclinar la balanza de un lado a otro, hasta que una minoría se vuelva mayoría porque el Sup[1] dijo... etcétera. Entonces tiene que haber mayor distancia. Los únicos con quienes hablo con toda libertad son los niños. Ahí no hay que tomar decisiones y por eso puedo hablar con toda libertad.

Y.: Pero esto agrava su soledad, la soledad del jefe.

Marcos: Sí. Además tiene que ser positiva. Yo te digo que puede variar. Incluso si tú llegas a un lugar, a qué casa llegas es una marca, no una marca mala.

Antes era una marca mala, o puede ser una marca mala si llegan los soldados, «casas en donde llegaba Marcos a comer, ¡pues que se chinguen!» Pero ahora no. Cuando llegamos, tenemos que llegar con la tropa, para que haga también la comida, de manera que el pueblo no la haga, porque si no creas preferencias. Aun sin buscarlas, el estatus de quien te recibe dentro de la comunidad ya es otro. Entonces, debemos ser muy cuidadosos en ese sentido. No es que la gente nos imponga la soledad, tenemos que imponerla nosotros positivamente. No es que la gente nos evite, nosotros tenemos que evitarla.

En realidad, el contacto con las comunidades se da a través del Comité.[2] Con ellos sí me reúno, discuto de forma muy intensa, sobre todo con los oficiales, los comandantes y los comités.

Y.: ¿Ha tenido tiempo de desarrollar sus conocimientos lingüísticos?

Marcos: En la montaña. Ahora casi no, no tengo contacto

1. El Sup o el Sub: tratamiento familiar de subcomandante.

2. El Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) agrupa a representantes de comités de base, compuestos a su vez por representantes de las comunidades zapatistas.

con las comunidades; en la montaña sí, porque era la única forma de poder enseñar y poder hablar; tenías que hablar el dialecto. Luego, ya en pueblos, no porque el protocolo zapatista, cuando hablas en la comunidad, te obliga a hacerlo en castellano a la fuerza. El que traduce debe ser la autoridad del pueblo. No puedes dirigirte directamente al pueblo porque te saltas el protocolo. Entonces, cuando hablamos nosotros, aunque conozcamos el dialecto, no podemos hacerlo, por protocolo. Y además, aunque entendamos lo que están diciendo, tenemos que esperar a que la autoridad nos traduzca, porque ése es el canal. Es un protocolo un poco absurdo a veces, pero así lo hacen las comunidades. Y tenemos que respetarlo.

Un día en la vida de Marcos

M.: ¿Un día normal de Marcos, cómo se organiza?

Marcos: Depende del periodo. Ahora, por ejemplo, es un periodo difícil, de análisis, tenemos que analizar muchas cosas para saber que pasó.[1] Hay que estar muy pendiente de la información exterior y de las reuniones del Comité, estar poniendo atención, estar produciendo documentos, pláticas con la dirección del movimiento, o sea con los comités. Hay que estar a mano. Es decir, el comité está reunido y pregunta: «¿Bueno, cómo sale lo del diálogo?» «Está así», informa Tacho. «¿Pero eso qué quiere decir? Llamen a Marcos.» Tengo que ir o mandar un documento. «Yo veo que el diálogo está de esta forma.» «¿Qué pasó con el Encuentro Intercontinental?», «...no, pues, vimos que vino una gente así, pero ¿cuál fue el impacto político? Llamen a Marcos.» Hay que estar a mano.

Cuando hay movimientos militares debemos estar al pen-

1. El momento en que se desarrollan estas entrevistas (segunda mitad de agosto de 1996) es un periodo intermedio: los zapatistas consultan a sus bases sobre el fracaso de la fase de negociaciones de San Andrés Larráinzar relativa a la reforma del Estado y hacen una evaluación del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (27 de julio-3 de agosto).

diente, a ver qué indicaciones se dan. Hay que producir, sobre todo, los textos que se van a dar a conocer. Pero casi la mayor parte del tiempo se me va en introducir materiales o valoraciones, o análisis para el interior. Y, cada vez que se necesita, para el exterior los comunicados, las cartas, los discursos y todas estas cosas, pero casi siempre es estar informando a los compañeros o dando mi valoración sobre lo que está ocurriendo o lo que puede ocurrir. Y luego vienen momentos de descanso, que es cuando se consulta a las comunidades, en los que yo estoy de vacaciones porque el mando lo tienen ellos. Ahora no tengo nada que decir en el diálogo porque ellos van a decidir. Estoy de vacaciones, ya entregué mi paquete, entregué mi deuda, no tengo que tomar una decisión. A diferencia de otros momentos en que los comités o yo tenemos que tomar decisiones. Ahorita se va a los pueblos. Sólo nos queda esperar a que regrese eso en unos días, entonces sí tendré trabajo.

Marcos, Moisés, David y los otros

Y.: ¿Por qué escogió el nombre de Marcos? El Evangelio según San Marcos es el Evangelio preferido de los jesuitas.

Marcos: No para nosotros. Lo que pasa es que en la organización político-militar de la que veníamos, se tenía la costumbre de no dejar que los compañeros murieran. Y la forma de mantenerlos vivos era tomando el nombre del que había caído. Lo que yo hago es tomar el nombre de este compañero, que es el que me daba clases de historia, una persona que conocía enciclopédicamente la historia de México. Sobre todo la historia militar. Por ejemplo, la guerrilla de Arturo Gámiz, el asalto al cuartel Madera, lo que después va a ser la Liga 23 de Septiembre.[1] Eso se lo sabía muy bien, tenía un dominio muy impresionante y con él viajaba yo cuando íbamos de un lado a otro de la República, viajes muy largos, de carretera. Había

1. Véase nota al pie de p. 113.

que estar hablando para no dormirse en el volante y entonces me platicaba mucho de la historia de México. Finalmente lo mataron y yo tomé su nombre.

Y.: Pero muchos nombres dentro del zapatismo tienen connotación bíblica, Josué, David, Moisés... ¿Es pura coincidencia?

Marcos: Bueno, sí, es que en México se usan mucho esos nombres ¿no? Los que se conocen son ésos, pero hay otros que son escalofriantes... Nosotros decíamos «tienes que escoger un nombre de lucha» y dábamos un plazo, «si no escoges en ese tiempo, te ponemos uno nosotros». Por supuesto, ante esa amenaza, todos elegían su nombre. Primera vez que tienes la oportunidad de escoger tu nombre, que no te lo imponen, y ¿vas a dejar que te la quiten?, pues no. Entonces cada compañero, según su razonamiento, escogía uno. Había quien escogía nombres bíblicos, había quién escogía nombres de compañeros, de gente que admiraba, pero hay gente muy práctica. Recuerdo que en la comunidad de Palo hay uno que se puso el nombre de Carlos Salinas de Gortari.[1] Entonces todos preguntamos: «Pero ¿por qué te pones así?» «Porque cuando me detengan me van a soltar. Con el nombre de Carlos Salinas de Gortari nadie me va a hacer nada.» Había otra que se llamaba Angélica María, que es una cantante; otra, Gloria Trevi.[2] En fin, cada uno escogía según su deseo. Y algunos se decían «¿cómo me protejo yo con un nombre que tenga impunidad?» Eso era en el 93, cuando los compañeros escogieron seudónimo hasta con apellido. Hay uno que se puso Ronald Reagan, otro se puso Fidel Castro, otro Fidel Velázquez.[3] Esta gente era muy práctica, se decían: «¿Cómo yo escojo un nombre de alguien que quiero imitar, que me proteja, o de alguien

1. Carlos Salinas de Gortari; presidente de la República entre 1988 y 1994.

2. Angélica María: cantante mexicana de pop-rock muy popular en los años sesenta, hoy día actriz de telenovelas. Gloria Trevi: joven cantante de música popular y sex symbol.

3. Fidel Velázquez, que murió en junio de 1997 a la edad de 97 años, dirigía desde hace varias décadas la central sindical oficialista (Confederación de Trabajadores de México, CTM).

que quiero recordar, o simplemente de alguien que me gusta?» Se puede escribir un libro sobre los nombres de los zapatistas, un libro cómico realmente sorprendente. Yo empecé a realizar la lista de los combatientes para hacer las unidades en el 93. Y le decía al mayor Mario: «No puede ser, no podemos llevar a ese compañero, ¿cómo vamos a decir que en nuestra unidad de combate está peleando Carlos Salinas de Gortari? ¿Qué podemos hacer?» Ellos me decían: «Es un sargento que sabe mucho, que pelea muy bien.» «Dile que se cambie de nombre, que no puede pelear con ese nombre.» Se lo cambió, se puso Carlos, guardó las mismas iniciales, CSG. Cambió los apellidos por Sierra González. Y así se fue. Y salió vivo de Ocosingo, del cerco.[1]

Y.: ¡El EZ tiene las mismas iniciales que las de Ernesto Zedillo![2]

Marcos: Pero nosotros estábamos primero.

Comandante Tacho: Cómo me hice zapatista

Y.: Antes de ser zapatista, ¿usted era miembro de la ARIC?

Tacho: Fui miembro de la Unión de Uniones,[3] pero no de la ARIC. Teníamos una Unión muy grande, muy amplia, con objetivos de producción y proyectos, pero nunca obtuvimos nada. En los pueblos todo el mundo se cansó. Yo no era dirigente; los asesores, los consejeros que dirigían la Unión, me invitaban a participar a veces, pero eso era todo, no tenía un cargo preciso, era, como se dice, un miembro de base o un simpatizante.

1. Ocosingo, una de las ciudades tomadas por los zapatistas en enero de 1994, fue teatro de sangrientos enfrentamientos. Véase más adelante.

2. El presidente Ernesto Zedillo, elegido el 21 de agosto de 1994, tomó posesión de su cargo el 1 de diciembre de ese mismo año.

3. Unión de Uniones y Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC): organizaciones campesinas.

Y.: ¿Y cómo se produjo el contacto con el Ejército Zapatista?

Tacho: Un día los compañeros supieron, por un diario, que alguien mochó a los maderistas. Comenzaron a buscar a esa persona, a preguntar quién era, dónde vivía. Había una explotación de la madera increíble por aquí, las compañías forestales hacían lo que querían en Chiapas. Mataban los árboles sin descanso... Como yo sabía hacer gestiones y todo eso, me propusieron que fuera a México –eso era antes de que Salinas fuera presidente–, fui y denuncié. En el 86-87, la tala de árboles fue prohibida en Chiapas.[1] Tuve muchas experiencias así, compañeros de otras organizaciones me preguntaban si quería ir a hablar; de acuerdo, íbamos a hablar con el funcionario, con el presidente, con el gobernador. Aquellos que eran tan grandes entonces y que se han vuelto tan pequeños ahora, a ellos les hablábamos. A los generales también. Aprendí mucho, de un sitio a otro, recorrí todo el campo, ésa fue mi escuela.

Cuando los zapatistas comenzaron a buscarme, alguien que ya era zapatista dijo: «Yo lo conozco, es amigo mío.» No me había dicho nada porque en esa época todo era clandestino; si no teníamos orden de hablarle a alguien no se le hablaba; incluso cuando nos veíamos, hablábamos pero no de eso. Entonces me contactaron inmediatamente, enviaron a alguien de muy lejos para que se encontrara conmigo y desde ese día he sido fiel al zapatismo, he elegido el camino de la lucha.

Después, cuando comenzamos a hablar con la gente del pueblo, había que tener mucho cuidado, elegir bien con quien hablar, saber quién era, cómo se llamaba, qué quería. Sobre todo con el problema del alcohol. Hay algunos a los que les gusta mucho tomar y, a veces, se emborrachaban con los ganaderos, los comerciantes, era difícil, había que tener mucho

1. La destrucción de la Selva Lacandona se transforma en tema de debate público a partir de 1986, pero es la administración Salinas que, a partir de 1988, tomará las principales medidas contra la tala de árboles.

cuidado. Comenzamos a ver la necesidad de una participación de las mujeres. Formamos mujeres que eran un poco comisarias políticas, y como ya había compañeras indígenas, campesinas, que estaban con nosotros, bajábamos con ellas a los pueblos y reuníamos a las mujeres de noche, clandestinamente, fuera del pueblo. Ellas hacían como si fuesen a buscar maíz o la leña, pero en realidad iban a una reunión. Fueron ellas las que comenzaron a convencer a sus maridos de dejar de emborracharse. En seguida, cuando teníamos dos, tres, cuatro compañeras en un pueblo, les encargábamos que vieran con quien más se podía trabajar, y poco a poco fuimos creciendo hasta que finalmente todo un pueblo estaba con nosotros. Así nos desarrollamos, pero muy delicadamente, en el verdadero trabajo clandestino.

Mayor Moisés: Encuentro con unos «turistas»

Y.: ¿Cómo empezó todo eso para usted?

Moisés: Bueno, cuando yo era un poco grandecito, yo le preguntaba a mi padre que por qué no me mostraba a mi abuelo. Ya me dice, pues «tienes razón, pero tu abuelo ya no vive». Los otros jovencitos decían que van a ir a visitar a sus abuelos. Yo quedé así un poco de sospechoso, pues no sé donde están, ni nada de eso. Llegó un día que le pregunté a mi padre. Y es cuando me dijo que ya no está vivo. Y ahí, no más ahí le pregunté también de la abuela, me dice que igual no está viva. Entonces, ahí les empecé a preguntar dónde habían quedado, o sea, dónde los enterraron. Me dijo que en una finca llamada Las Delicias, cerca de Ocosingo. Una finca muy grande que estaba a un ladito de La Garrucha. Entonces ya empezó a platicar la historia. Cómo habían sufrido. Y me llevaba en algunas reuniones. Eso en los años... tenía como 13 años, un chavo que empezaba a escuchar las discusiones que había. Problema de las tierras, problema de que no se resuelven las demandas agrarias, de crédito, problemas de salud. Y

problemas de tierras que había de una comunidad a otra comunidad. Así varias veces. Hasta que un día me llevó a otra asamblea pero, ahora sí, de varias comunidades. Ya como una organización pues. Ya escucho que son los mismos problemas que tienen. Y ya de ahí empecé a participar y a entender eso cómo está, por qué está así. Hasta que un día tuve que salir a chambear, a buscar trabajo en la ciudad. Me di cuenta que está más difícil ahí. Cuando uno no sabe hablar español, simplemente no sabe dónde conseguir el trabajo, quién te puede dar trabajo. Entonces me di cuenta que es más duro vivir ahí. Porque ahí no hay quien te regala ni una taza de agua. Y veía que ahí nadie te acerca, nadie te habla, son así, muy de propiedades. Entonces me tuve que regresar. Hasta que conseguí un amigo que me llevara nuevamente y me fui. Y estuve trabajando con un patrón ahora sí. En esa casa donde estaba yo trabajando hay una cosa que me cayó mal, que no me gustó, el patrón tenía perros –nosotros decimos aquí chuchos–, yo cuidaba a esos animales, estaba mejor alimentado el animal que yo. Me daban ganas de comer lo que le daba él a los perros. Se me vino de que está más caro lo que está comiendo el perro. Y lo que me pagan a mí no me alcanzaba. Entonces empecé a sospechar que sale igual estando con mi padre, tuve que regresar. Ya estaban un poco más avanzados en la organización en que estaban las comunidades.

Y.: ¿Su padre ya había salido de Las Delicias?

Moisés: Ya no estaba ahí. Después de que se murieron mi abuelo y mi abuela, salieron, se fueron a buscar otro lugar aparte. Ya no quisieron estar ahí. Salieron de ahí porque maltrataba mucho el patrón. El maltrato dice mi padre de que en vez que lo pagaban en dinero, a los trabajadores los pagaban en... a los que son viciosos de trago, se lo pagaban en alcohol. A los que no son viciosos, les daba su bolsa de jabón, su kilo de azúcar... pero no les daba dinero. Según dicen, cuando ya había dado 3, 4, 5 kilos de sal y de bolsas de jabón, entonces dicen que ya deben, y así se va pasando la vida y se empeza-

ron a dar cuenta de que no es cierto. Entonces, por eso se retiraron de ahí.

Y.: Vuelve una segunda vez de la ciudad a la comunidad...

Moisés: Sí, vuelvo pero la organización en que estaban las comunidades ya estaba más avanzada, porque ya sí se aventaron a hacer una huelga por exigir el asunto agrario. Entonces, la respuesta fue la represión.

Y.: ¿Años setenta, años ochenta, por ahí?

Moisés: Años setenta, por ahí. Entonces ya a mí se me hizo fácil de entender, por la misma vida, pues yo ya lo había visto eso. Yo ya empecé a participar en las reuniones de ellos. Como son muchos de mis conocidos que estaban ahí, en esa reunión, platicábamos que está igual de difícil vivir en la ciudad y en el campo. Pero si vende, alguna cosa va a quedar en sus manos. No es igual en la ciudad. Cualquier cosa se le antoja ahí y luego se va. Y así empezamos pues a concientizarnos entre nosotros como organización, de que habría que seguir adelante, que ya no debiéramos dejarnos tan fácilmente. Se nos hacía un poco fácil de unir nuestro pensamiento por los mismos terratenientes, los finqueros pues... Es muy concreto, porque nuestros animalitos, si pasan por el potrero del terrateniente, nos maltrataban, y la de él, que pasa en nuestro potrerito, no podíamos hacerle nada porque si no nos empiezan a quitar nuestras tierras. Y nos decían ellos, hasta donde alcanza su vista, dice que es hasta ahí donde está su terreno. Son dueños.

Eso es lo que empezamos a sentir. No puede ser, más nos empezamos a unir. Y se empezó pues a trabajar. Empezamos a visitarnos de una comunidad a otra para entender como estaba. Y sí, por cierto avanzó, hasta que la organización empezó a tener un camión para poder sacar nuestros productos, el café, el maíz, el arroz, así... o para traer lo que necesitábamos de la ciudad.

Hasta que empezó a llegar un grupo de personas que le llamamos asesores. Al principio decían que estaban con nosotros, luchan junto con nosotros y esas cosas, también caminaban en los lodos y así.

Entonces, poco a poco, cuando ya empezamos a tener ya la confianza, ya muy después empezamos a descubrir lo que estaban haciendo sin que nos diéramos cuenta. Porque seguíamos nuestras protestas, marchas, mítines. Y un día tuvimos que descubrir, fue muy notable, es que una de nuestras manifestaciones la habíamos organizado nosotros, habíamos pensado cómo deberíamos hacerlo y llegan los asesores a decir que así lo deberíamos hacer, que está seguro que se va a resolver. Y lo que nosotros queríamos, de por sí, es que se resuelva. Entonces entramos en el acuerdo de lo que habían planteado los asesores. Pero a la hora que nosotros fuimos, ya que estamos ahí en el Palacio, desaparecieron los asesores. Cuando se desaparecieron nosotros empezamos a investigar a dónde se fueron. Descubrimos que estaban negociando por otro lado. Entonces ya empezamos a decirnos: «Pues éstos nos están jugando una cosa que nosotros no sabemos.» De ahí tuvimos que plantear lo que habíamos pensado de por sí. Y ahí ya se vio el choque de nosotros con los asesores. Porque cuando se dieron cuenta de que ya estábamos... cambiamos ya nuestro plan, lo que habíamos pensado nosotros de por sí. Pues salen los asesores a decirnos: «¿Qué pasó?» Ya cuando descubrimos eso, entonces decidimos regresar. Y ya de ahí vino, ahora sí, la pelea entre nosotros. Tuvimos que separarnos con los asesores. Y el problema es con los que se llevaban bien con los asesores, es ahí donde vino el problema. Hay compañeros campesinos que sí se llevaban bien y trabajaban bien. Ya más o menos vieron qué es lo que se hace, cuáles son las pequeñas mañas que se hacen. Entonces es de donde vino el problema. Tuvimos que ajustarnos nuevamente nosotros.

Y.: ¿Hubo una división entre los campesinos?

Moisés: Pero no de las comunidades, sino los que trabaja-

ban con los asesores o los directivos, como nosotros decíamos. Tuvimos que ajustarnos y llamar a cuenta a los que trabajaban con los asesores: que tengan cuidado porque ya vimos lo que están haciendo. Poco a poco nos fuimos reorganizando nuevamente. Ya tuvimos que expulsar los asesores.

M.: ¿Eso fue dentro de la ARIC?

Moisés: No, en ese tiempo no era la ARIC, eso fue antes.

Y.: ¿Era la *Quiptic*?[1]

Moisés: Eso, era la Unión-*Quiptic ta lecubtesel* en ese tiempo. Pero tuvimos que sacarlos.

Y.: ¿Esos asesores venían del Norte?

Moisés: Del Norte. Uno de Torreón, Adolfo Orive; otra, Marta Orantes; uno que se llama René.[2] Orive es el que nos hizo una gran chingadera, que de plano vimos que nos está llevando de otro lado. Y hasta ahorita no nos ha devuelto los trece pesos, viejos pesos... porque el que daba diez pesos iba a recibir cien pesos. El que daba mil pesos iba a recibir diez mil pesos. Así, pues, era una cosa muy hermosa, que por favor se conseguían los pesos, ahí va entonces... Nada hasta ahorita.

Y.: Cuando usted habló de este acontecimiento en el Palacio, ¿eso era en Tuxtla?

Moisés: Tuxtla, sí.

1. *Quiptic ta lecubtesel* («Nuestra fuerza para la liberación», en lengua tzeltal), organización campesina indígena fundada en 1975.
2. Adolfo Orive, Marta Orantes, René Gómez: líderes maoístas establecidos en Chiapas durante la segunda mitad de los años setenta, a la cabeza de la Unión de Ejidos-*Quiptic ta lecubtesel* hasta su expulsión en 1983.

Y.: Ellos negociaban detrás, con los del gobierno del Estado.

Moisés: Nosotros estábamos, pues, ahí en el Palacio.

Y.: Entonces ¿a partir de ahí qué pasa? ¿Se organizan de una manera más autónoma?

Moisés: Sí, los expulsamos a los asesores. Empezamos a reorganizar. Ya de ahí empezaba yo a sospechar unas cosas. Porque ya me dediqué más a eso de las reuniones, cosas así, problemas de una lucha, de una organización. Hasta que un día sospeché una cosa. Había un grupo de hombres que se decían que son turistas. Pero yo los conozco también a los turistas. Los turistas andan donde quieran, pero ellos no, se acercaban a escuchar las discusiones, se veían muy activos, muy atentos, son así que se acercaban, saludan. No demuestran así que son gente de otro lado. Pero ya corrían los rumores de que los guerrilleros guatemaltecos... Algunos entendían que son malos, otros entendían que luchan por el pueblo. Con ese mismo rumor, entonces, yo sospechaba. Pues ¿éstos quiénes serán? Y lo que hacían, pues veían quiénes son la gente que hablaban, que participaban, que opinaban. Hasta que se pasó ese tiempo, me llega, pues, un muchacho a platicar. Nos empiezan a platicar que la pobreza, que la injusticia, que la miseria... y que el pueblo se necesita que se organice. Ya tenía pues yo esa idea. Porque en ese tiempo, cuando nos habíamos separado, cuando habíamos expulsado a los asesores, pues empezábamos a buscar cómo deberíamos organizarnos nosotros. Entonces ya sabíamos la historia de Zapata, la de Villa, pero no entrábamos más ahí porque es cosa de pelear, de enfrentamiento. Entonces, cuando llega ese chavo, ese muchacho, entonces yo le decía: «Pues esta lucha en que estamos se ve que no hay respuesta buena», pero tampoco podíamos entrar en otra forma de lucha porque no encontrábamos cómo, entonces es cuando ya me empieza a plantear: «Pero ¿tú estarías dispuesto?» Entonces es cuando empieza a hacer preguntas así.

Entonces yo lo sospechaba. ¿Qué hay, de qué se trata? Empezamos a platicar más de eso. Ya me deja un folleto que se llamaba *El Despertar*. Me daba cuenta así que hablaba de historia de México y cómo roban, cómo engañan, cómo explotan los ricos... Entonces más me acerqué. Hasta que un día, pues yo tuve que preguntarle ya. Entonces le dije: «Bueno, mira, con este folleto que me estás dando, yo sí lo entiendo. Pero el problema es en qué forma y dónde, y quiénes. Lo que yo necesito es que me digas claro.» Entonces ya me explica más así de la historia. Hasta que llegó ese momento que me dijo: «Si es que estás dispuesto, tendrías que buscar a más compañeros.» Ya le dije: «Necesito que me expliques más de qué se trata, para que yo supiera en qué forma se hace.» Y ya me dijo. Que es un grupo guerrillero y que se llaman Ejército Zapatista. Que son clandestinos, ya me explicó las cuestiones de seguridad. Y sí, empecé a buscar otros jóvenes, a platicar, y ya ahí se tuvo que venir una serie de dificultades porque hay jóvenes que son muy borrachos. Habrá que escoger quiénes, que no sean borrachos. Hasta que sí les encontré un grupo y se los presenté. Me acuerdo que éramos un grupo de siete. Todos de la comunidad. Pues ya que le entregué los siete compañeros, ya me dice: «Tienes que ayudar más.» «Adelante, ¿cuál es la ayuda?» Tuve que trasladar abastecimiento que traían de la ciudad, hasta un límite donde me decían, y así participé. Hasta que llegó ese momento en que yo le dije: «¿Sabes qué? Lo que yo quiero es que también me preparen.» De ahí me dieron una prueba a ver si es que sí estoy dispuesto. Se los pasé la prueba, pues me tuvieron que llevar a enseñarme más hasta leer y escribir.

Y.: No había estado en la escuela...

Moisés: No, salí apenas el primer año. Muy pocos que podían, casi no, nada... Así como estamos conversando ahorita, no se puede. Simplemente yo entendía, pero para poder responder, no. Entonces me llevaron a la ciudad. Estuve en la ciudad, estuve trabajando, pero no quise estar en la ciudad.

No me gustó. Pero sí me sirvió mucho para ver cómo es la vida en una gran ciudad. Y además visitamos trabajadores en la fábrica, y ahí descubrí una cosa muy grande para mí en ese tiempo. Como muchos de nuestros compañeros campesinos, pensábamos que los obreros son ricos, porque están en la fábrica. Pensábamos que son dueños de la fábrica. Entonces, cuando yo veo aquello, cómo están trabajando, hay unos que están parados a lo largo de ocho horas. Entonces yo decía, ¡Ay, caray! ¡Está cabrón esto! Y algunos que podíamos platicar. «Es que hay problemas, es que si ve mi patrón de que estamos platicando, me va a correr.» Pues tratábamos de disimular, como que estábamos ayudando. Se dio cuenta el gerente de que no somos trabajadores ahí. Entonces tuvieron que agarrar a él y lo sacaron. Eramos un grupo también ahí.

Y.: ¿En la Ciudad de México?

Moisés: México, sí.

M.: Ésa fue una experiencia importante...

Moisés: Sí. Tuvimos que citarlo un día que no trabaja, un día sábado. Entonces sí nos platicó cómo es eso. Cómo sufrían y todo. Porque lo que es el seguro social, es de dicho, no hay de hecho. Me dio un material muy claro. Cuando yo regreso hacia acá, ya para subir a la montaña, entonces ya llego con el grupo de compañeros. Ya tenía muchos materiales para entender de qué se trata cuando uno se tiene que sufrir.

Y.: ¿Había indígenas entre ellos?

Moisés: Sí, ya había compañeros.

Y.: ¿El que se había acercado a usted antes era indígena también?

Moisés: Mestizo.

Y.: ¿En el grupo de «turistas» había indígenas?

Moisés: Sí, había. Ese muchacho que te digo, no es mestizo. Pero ya después, el que me agarró ya más así de decirme cómo hacer, ése sí.

Ya llego a la montaña, ya entendí cómo está. Sospecho eso de que un ejército, ¡cuál ejército! Pues es un puñado de hombres que estaban ahí. Empezamos a estudiar cómo debemos trabajar con las comunidades. Había planes políticos. Tenemos que estudiar para la manera de cómo hablar con las comunidades. Eso es ya en el 85. Libros, folletos, pláticas, cursos. El tema es precisamente lo de la historia de México y cómo está la situación en nuestro país. Qué planes tiene el gobierno, qué hay en los hechos, analizábamos la situación. Y en eso empezábamos a estudiar.

M.: ¿Y también a nivel ideológico, el socialismo...?

Moisés: Casi no. Más bien empezábamos a estudiar de que el problema que tenemos es la falta de salud, la falta de educación, la falta de higiene, la falta de libertad, de democracia, independencia, paz.

La insurrección

El vuelco

Marcos: Hasta 1988, nuestro contacto con las comunidades es todavía esporádico. Seguíamos siendo una guerrilla que estaba en las montañas, adonde se iban los jóvenes, y el que no podía, regresaba a su comunidad y seguía haciendo su trabajo y ayudando. No era ejecutado, no lo fusilaban. El que rajaba de la guerrilla regresaba a su pueblo y punto. Pero no había un contacto estrecho a principios de la segunda mitad de los ochenta, 87-88, los contactos con las comunidades eran muy de vez en cuando, o sea, cuando se acercaban los guerrilleros a las comunidades. No es sino hasta los últimos años de los ochenta cuando se hace el contacto más cercano, cuando ya en la montaña hay más de 100, centenares de combatientes, guerrilleros profesionales que se dedicaban sólo a eso.[1] Entonces la gente de los pueblos comienza a ir a la montaña, a los campamentos, a las fiestas, al 10 de abril, al 17 de no-

1. El EZLN distingue tres niveles de participación: los insurgentes o soldados regulares, los milicianos, que son reservistas movilizables en el seno de las comunidades, y las bases de apoyo, formadas por la población civil de las comunidades que se adhieren al zapatismo. Pero en estas entrevistas, como en los otros textos de los zapatistas, las fronteras entre estas categorías son poco nítidas, y las cifras, imprecisas.

viembre, al 16 de septiembre,[1] las fiestas históricas de México o del EZLN. Todavía no íbamos nosotros a los pueblos, más que a escondidas y de noche. No había pueblos «controlados», como decimos nosotros, pueblos donde todos son zapatistas, como aquí. Más tarde llegó la época en que la mayoría de los pueblos de la Selva y de Los Altos fue totalmente zapatista. Pero en ese entonces no, todavía no.

Y.: ¿Cuándo se da el cambio?

Marcos: Lo puedo ubicar en 1989.

Y.: ¿Por qué?

Marcos: No sé, no te puedo decir con exactitud. Bueno, nosotros creíamos que era porque habíamos hecho bien nuestro trabajo.

Ahora, con el tiempo, veo que coinciden varias cosas a nivel exterior que nosotros no veíamos. Teóricamente, el plantear la lucha armada y el cambio social, ya sin hablar del socialismo, y que tuviera eco y aceptación entre la gente debería habernos sorprendido. Porque todo decía, e incluso la Iglesia estaba haciendo campaña para demostrarlo, que la lucha armada no tenía sentido, que después de muchos años todo quedaba igual, como en el caso de El Salvador.

Nosotros pensamos que hay varios ingredientes que explican el crecimiento masivo del EZLN. Uno es el fraude de 1988 contra el cardenismo,[2] que significa la cancelación de una posibilidad de transición pacífica para cierto sector de los

1. 10 de abril: aniversario del asesinato de Emiliano Zapata (1919). 17 de noviembre: aniversario de la fundación del EZLN (1983). 16 de septiembre: aniversario del Grito de Dolores (1810), llamamiento a la insurrección que es el punto de partida de la guerra de Independencia.

2. En las elecciones de 1988, Cuauhtémoc Cárdenas, candidato de oposición que se inscribe en la línea populista de su padre, el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), pone en dificultades al candidato oficial, Carlos Salinas de Gortari. Éste es declarado vencedor después de una «avería» en el sistema informático de recuento de votos.

indígenas, el más politizado, sobre todo, los de la Unión de Uniones, la ARIC. Otro, es la caída de los precios del café. Otro, unas epidemias muy grandes que hubo en la Selva y que mataron a muchos niños de mononucleosis y otras enfermedades. Nosotros siempre sospechamos que provenían de bombardeos químicos sobre Guatemala que el viento traía para acá, porque eran inexplicables. Empezaron a morir cientos de niños en unas semanas, no podemos explicar por qué. Y el otro elemento es una incursión del ejército federal en la Selva. Entra en búsqueda de marihuana o quien sabe qué, se mete hacia dentro de la Selva, hace una especie de peinado desastroso para ellos porque de pronto dejaron de ser invencibles. La gente los vio y los vio bien jodidos, porque la montaña te hace mierda. «¿Ésos son los soldados?, les vamos a partir la madre.» Esto rompió un poco el miedo, la sacralización de los aviones y los tanques. Pues resulta que estos soldaditos están tan jodidos como yo a la hora que les pasa la montaña encima. Esto se combinó con un auge de los asesinatos de los guardias blancas, sobre todo en el norte de Chiapas y aquí en la Selva, de los finqueros, que empezaron a arrinconar a la gente con la disyuntiva siguiente: o peleas o te mato.

Nosotros pensábamos que estábamos convenciendo a la gente. En realidad, era otro el elemento que la estaba convenciendo: la reforma de Salinas al artículo 27, y eso era lo último que faltaba.[1] Se cancela el reparto agrario, ahora toda la tierra, incluso los ejidos, se pueden comprar y vender. Entonces ya no hay esperanza, se acabó. Ya sólo queda la lucha armada.

Y.: Al mismo tiempo, Salinas reparte subsidios a través de Pronasol.

Marcos: Sí, pero eso nunca llegó a las comunidades. Todo se quedó en las manos de los agentes municipales, los funcio-

1. El gobierno de Carlos Salinas promulgó en 1992 una reforma al artículo 27 de la Constitución, pieza clave de la reforma agraria desde la Revolución.

narios locales y las autoridades de la ARIC, que ya se habían corrompido. A las comunidades nunca llegó nada. Por eso nunca nos preocupó eso, igual que ahorita no nos preocupa la ofensiva,[1] porque a las comunidades nunca llega nada. Ni siquiera a los priístas. El gobierno de México sigue igual de corrupto, por eso todas las campañas de contrainsurgencia van a fracasar, por eso no nos desvela ese tema.

Faltaría un análisis más profundo de lo que estaba ocurriendo alrededor, pero con la distancia lo veo así. Creo que uno de los análisis más completos, que contempla el impacto que tuvo la caída del precio del café y los hechos represivos, es el de Luis Hernández Navarro.[2] Pero faltarían otros elementos, sobre todo locales, que explicarían cómo el Ejército Zapatista crece mucho, especialmente en Los Altos.

Y.: ¿También en Los Altos?

Marcos: Sí, en esa época, la segunda mitad de los ochenta, en Los Altos también ya empezamos a ser miles y, además, en condiciones no selváticas, más difíciles. Ahí la selva era la comunidad. Crecer ahí era más difícil porque no había árboles ni nada, está pelón, es la misma gente la que te esconde y te ayuda. Entonces empezaron a crecer mucho.

Y.: ¿Ya tenían contactos ahí o núcleos? Se dice que ustedes tenían núcleos al principio, en la región de Sabanilla.[3]

Marcos: No, nunca tuvimos grupos armados ahí, teníamos contactos políticos, al igual que en todo el Estado. Sí teníamos grupos armados, ya en la segunda mitad de los ochenta, en Los Altos, pequeños grupos guerrilleros, aunque la masa combatiente estaba aquí, en la Selva, donde tenían más condicio-

1. El gobierno intenta dividir a las comunidades y alejar a la población del zapatismo otorgando títulos de propiedad y prometiendo ayudas y servicios.
2. Luis Hernández Navarro, *Chiapas: la guerra y la paz*, México, ADN, 1995.
3. Al norte de Chiapas.

nes, pero sí había unidades de comando, más guerrilleras, pues, en Los Altos. Sobre todo dedicadas a lo mismo que acá, al trabajo político organizativo, más que al trabajo militar.

En todo caso, en ese periodo, del 89 al 90, pasamos de algunos cientos a ser miles de combatientes. Y los pueblos en que algunas familias nos ayudaban pasan a ser pueblos enteros, cañadas, parajes, regiones de parajes completamente zapatistas. Podíamos andar en una cañada, de día o de noche, entre puros compañeros, sabíamos quién iba, quién venía, teníamos un control absoluto de lo que ocurría en las cañadas en esos años.

Fue un *boom* del zapatismo, una expansión fenomenal, fuera de toda proporción, que de pronto empezó a llenar ese organigrama que había sido un sueño o una pesadilla en el 83-84: compañías, batallones, divisiones: de pronto ese ejército era posible. Entonces empezamos a organizarlo tal como pensábamos que debía ser un ejército popular. Es decir, un ejército para pelear y para producir, que no sólo se preparaba para el combate, sino que hacía trabajos de servicio en las comunidades. Nuestro ejército trabajaba milpas colectivas, había lo que ahora hacemos en las Aguascalientes:[1] clínicas, centros de reunión, campos deportivos donde se juntaba la unidad militar y se ponía a trabajar y hacía un parque infantil, cosas para el servicio de la comunidad.

Y.: Difícil mantener la clandestinidad en esas condiciones...

Marcos: El problema era éste, no el problema, la ventaja era ésta. Haz de cuenta que yo aquí, ahora, me puedo mover de esta comunidad y nadie sabe si estoy o no estoy, pero yo sí

1. Aguascalientes: los zapatistas han dado este nombre a los diferentes sitios que han acondicionado para el desarrollo de la Convención Nacional Democrática (agosto de 1994) y del Encuentro Intercontinental (julio-agosto de 1996). Aguascalientes es una ciudad del centro del país en donde, en 1914, los diferentes jefes de la Revolución mexicana intentaron en vano ponerse de acuerdo y detener la guerra civil.

sé quién está. Entonces podíamos movernos en toda la cañada, en las tres cañadas de Ocosingo...

Y.: Pero la inteligencia militar...

Marcos: La inteligencia militar no es tan inteligente. Ése fue un descubrimiento que hicimos después. Pero además, ¿cómo iban a pensar que algo así era posible? ¿Qué les haría pensar que éramos mexicanos y no guatemaltecos? Ellos tenían informes sobre un grupo armado en la Selva, ¿a quién se le ocurriría que en México iba a ser posible?

Sobre todo un ejército que no actuaba, una guerrilla que no actuaba, pues debieron suponer que eran guatemaltecos. Si yo me pongo en su lugar, no lo hubiera creído si en 1989 me hubieran dicho que en la región de Ibarra un grupo armado que se llamaba Ejército Zapatista de Liberación Nacional había juntado 1.200 combatientes para construir una clínica en lugar de pelear. Como tampoco hubiese creído que ese ejército había hecho en 1991 una maniobra de dislocación, con 4.000 hombres, para cubrir todas las entradas de la Selva, ni que en 1992, en La Sultana, juntó en un desfile militar a 5.000 hombres para celebrar los 500 años de resistencia. No lo hubiera creído, pues, aunque me hubieran enseñado fotos. Cosa que, por otra parte, hubiera sido muy difícil, porque las comunidades se conocen entre sí; alguien que llega aquí, que no sea de la comunidad, es inmediatamente ubicado. No dudo que ha habido filtraciones, compañeros que se emborrachaban y que decían que eran de la guerrilla, pero era bastante difícil de creer en esa época.

Fricciones

Y.: Pero la que sí sabía era la Iglesia, porque ustedes entraban un poco en competencia con su organización.

Marcos: Sí, en años posteriores, o sea en los años 90-93,

es cuando hay roce con las autoridades de la iglesia local, con la iglesia indígena, no con la diócesis.

Y es que en ese contacto que hay entre el EZLN y las comunidades, éstas entregan su aporte, pero el Ejército Zapatista también. Y en esa cultura entran muchas cosas, por ejemplo, el trato a la mujer. El trato a las mujeres en las comunidades, esto ya lo conoces, era un trato de compraventa en matrimonio. Y ahí tiene que ver mucho el poder de la iglesia local.

Y.: Cuando habla de la «iglesia local», ¿se refiere a los tradicionalistas o habla de...?

Marcos: Hablo de las autoridades locales, o sea, los *tuhuneles*,[1] los diáconos, los catequistas. No me refiero a la Iglesia exterior, la diócesis, el obispo, los curas, la parroquia. Sino a la Iglesia al interior de la comunidad. A la hora en que el EZLN, y las mujeres del EZLN sobre todo, empiezan a meter ruido queriendo o sin querer, eso provoca desacuerdos en las comunidades, sobre todo entre las autoridades eclesiásticas, que nos acusan de poner malos pensamientos en la cabeza de las mujeres y los jóvenes. Hubo muchos roces. Además, se empieza a crear una estructura de poder paralela, la del ejército zapatista, que de una u otra forma compite por el mando de la comunidad con el poder de la Iglesia. El poder de la Iglesia es también un mando sobre la comunidad, y en algunos sitios había una convivencia, o un acuerdo, por el que ellos no se metían, pero en otros sí había choques y roces más o menos fuertes. Era una lucha por el poder local.

M.: ¿También surgió este problema con los ancianos, con la forma tradicional del poder, con los *principales*?[2]

1. *Tuhunel* (servidor, en lengua tzeltal): diácono, título y estatus otorgado por la Iglesia católica a ciertos catequistas indígenas de la comunidad.
2. En las comunidades tradicionales, los *principales,* ubicados en la cima del sistema de cargos, tienen la autoridad.

«El silencio, sobre todo, era impresionante. Ninguno de ellos hablaba.» Toma de San Cristóbal de las Casas por los zapatistas (1 de enero de 1994).

Miles de mexicanos reunidos en un claro de la selva lacandona: Convención Nacional Democrática, Guadalupe Tepeyac (agosto de 1994).



Zapatismo de ayer y zapatismo de hoy.
Emiliano Zapata, la niña...

... y los líderes neozapatistas.



Chiapas militarizado.



Los simpatizantes zapatistas fotografían y filman a los militares, quienes los fotografían y los filman.

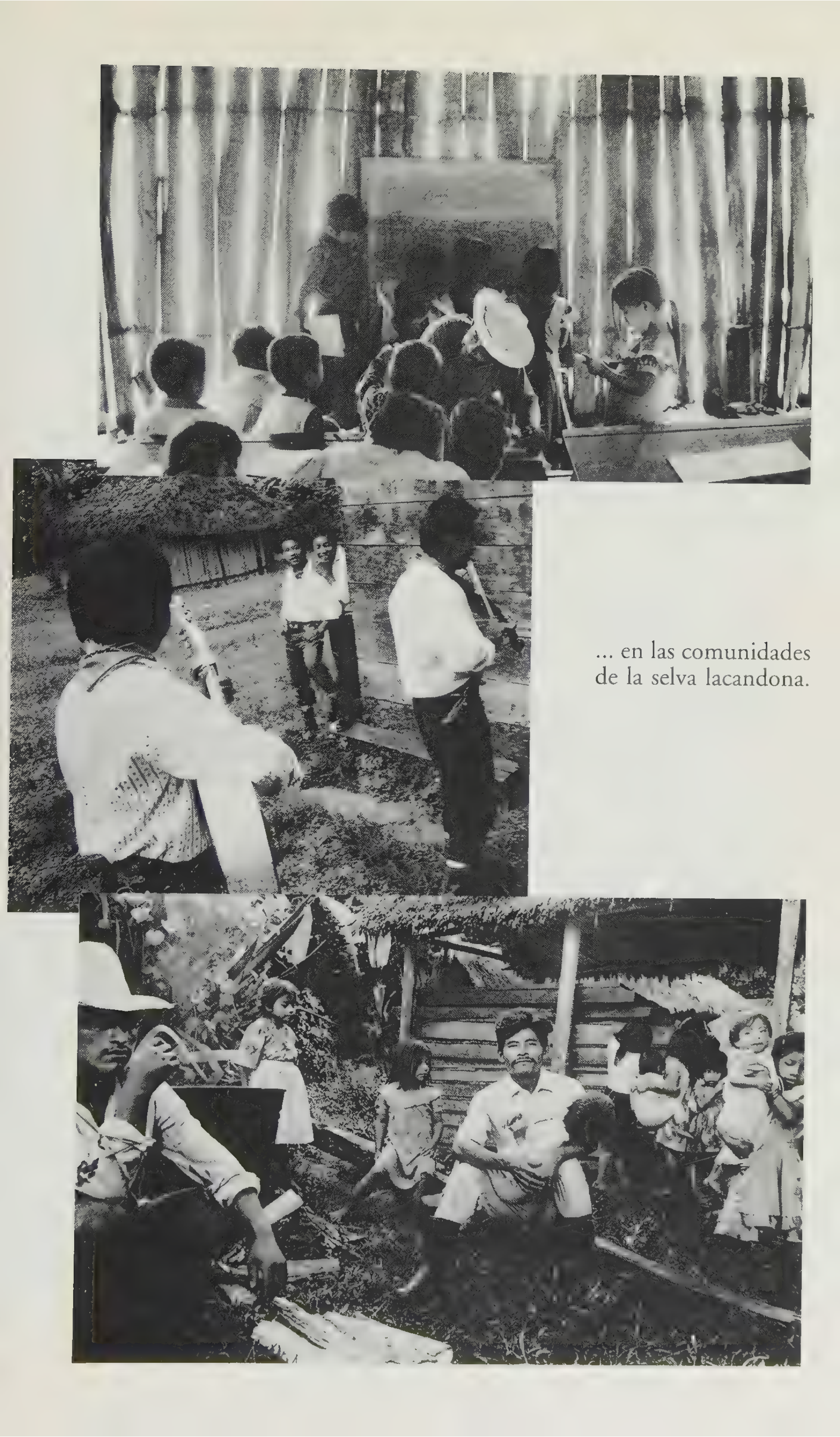


Coca contra Pepsi: Chiapas es también teatro de «la guerra de las multinacionales».





Escenas de la vida cotidiana...



... en las comunidades
de la selva lacandona.





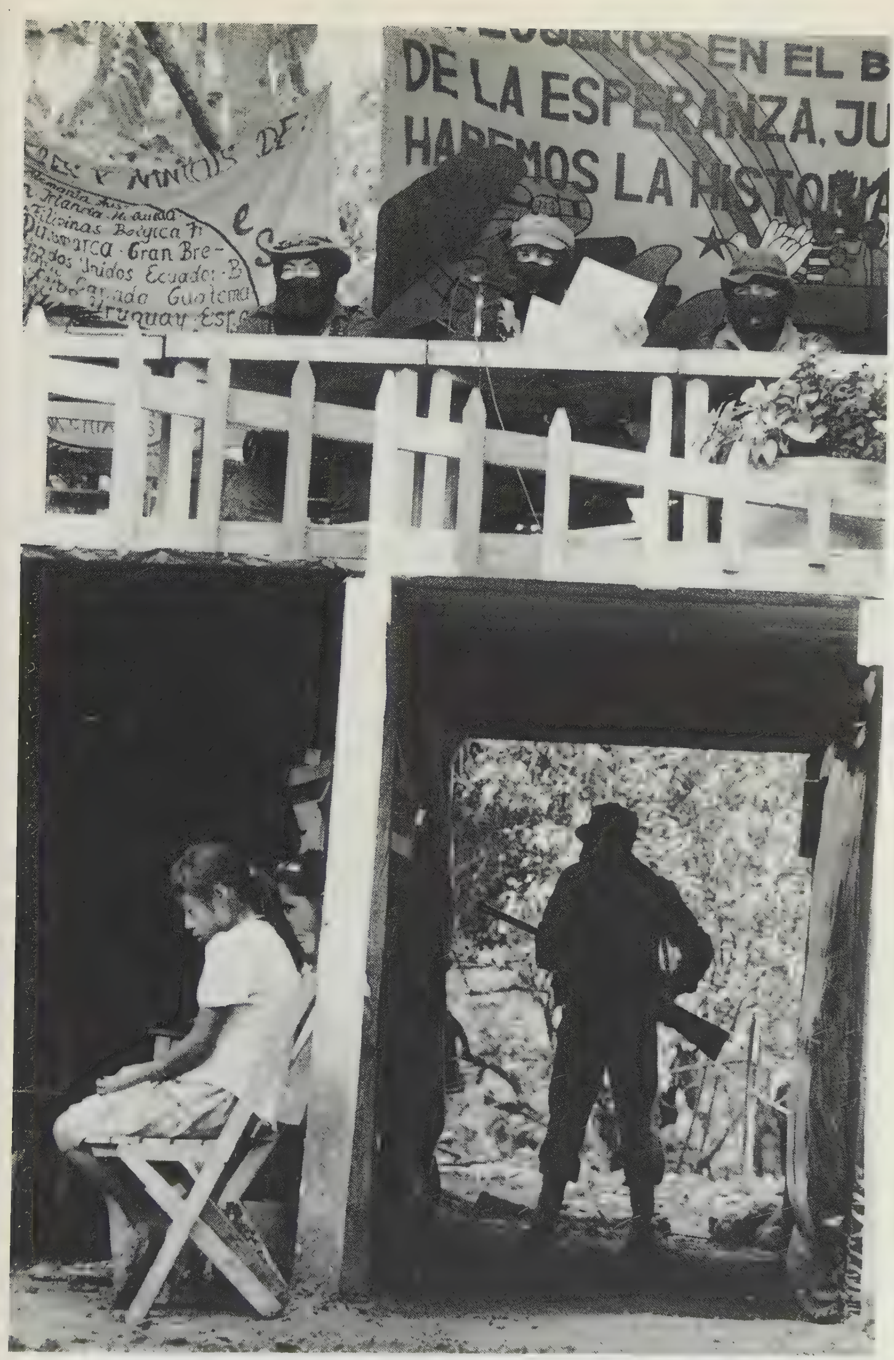


«Encuentro Intergaláctico» (Chiapas, 27 de julio-3 de agosto de 1996).

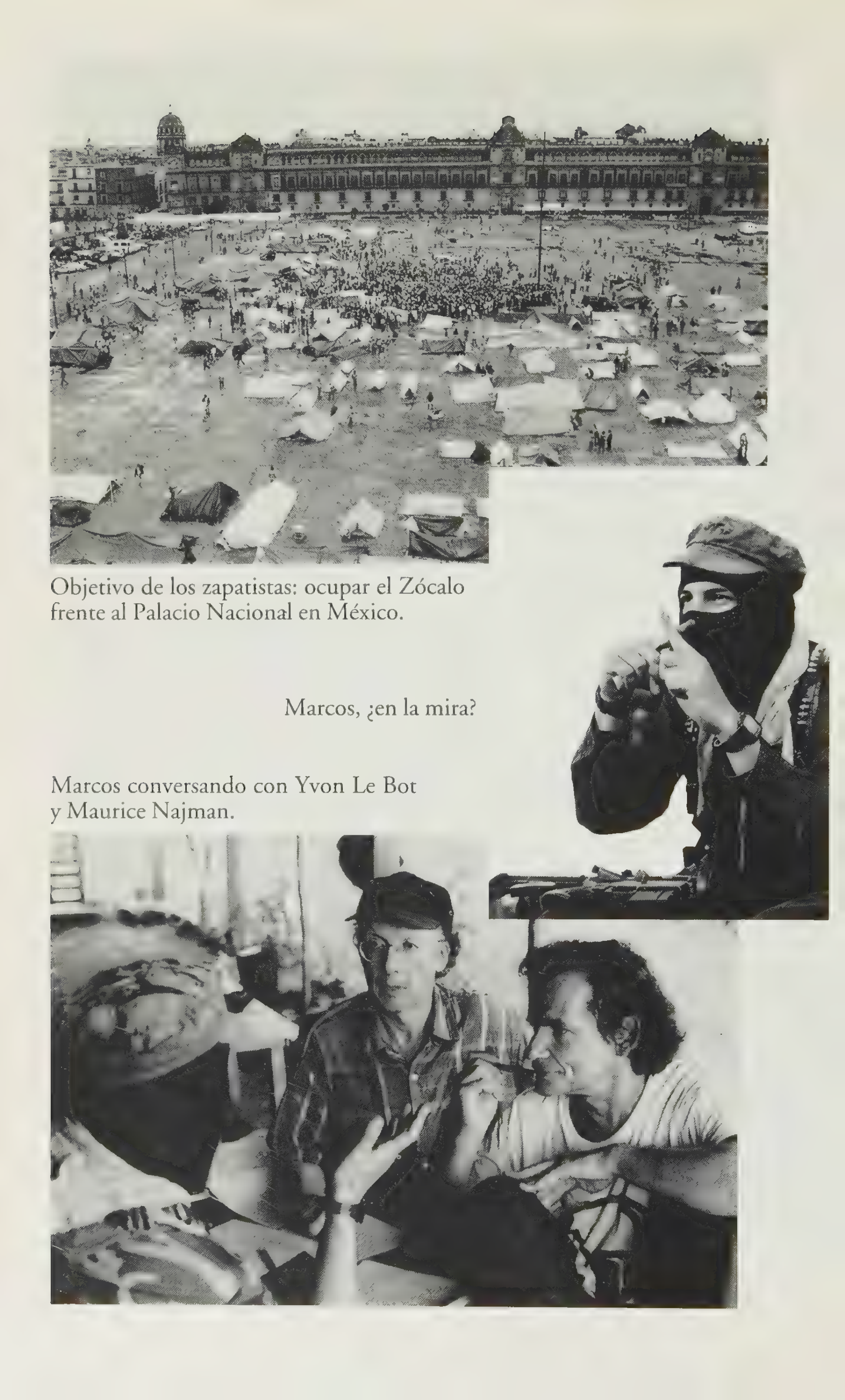
Arriba: Los guerrilleros surgen de la noche y de la selva.

Centro: Llegada de los visitantes «intergalácticos».

Abajo: Miles de visitantes: oportunidad para los revendedores de latas usadas.



En la tribuna: Tacho, Marcos y Moisés.



Objetivo de los zapatistas: ocupar el Zócalo frente al Palacio Nacional en México.

Marcos, ¿en la mira?

Marcos conversando con Yvon Le Bot y Maurice Najman.

Marcos: Sí, en este caso en la zona de la Selva, en la zona tzeltal de más adentro –porque hay una zona tzeltal más afuera, la zona de Altamirano–, los *principales* y las autoridades de la Iglesia eran los mismos. Entonces, en algunos casos había acuerdo y aceptación, y no ocurría este choque. Los mandos de la Iglesia, mandos de la autoridad, comisariados o agentes municipales y los mandos zapatistas eran los mismos. O sea, en un mismo grupo se concentraba todo, entonces, esas comunidades trabajaban como máquina aceitada, todo tenía que ver con todo, no había choques ni roces. Pero en otras sí había dos autoridades o tres: la autoridad de la ARIC-Unión de Uniones, la de la Iglesia y la autoridad zapatista.

Y: Usted dice que no hubo roce al nivel de la diócesis, pero, como sabe, Tello[1] dice que sí lo hubo y hay esa frase de don Samuel acusándolos de haberse montado en caballo ensillado, de haber recuperado el trabajo de los otros...

Marcos: A Tello le dan la historia en el CISEN.[2] Pero la frase de Samuel fue en el aniversario de la *Quiptic ta lecubtesel*, en el 92 o 93, no me acuerdo; es una fiesta grande que hay en San Miguel, y se refiere al problema que hubo con Política Popular. Cuando esas células de Política Popular quisieron meter el marxismo-leninismo en las comunidades y cuestionar el papel de la Iglesia, y las comunidades los expulsan. Entonces Samuel está hablando de la historia de la *Quiptic* y cómo tuvo que romper con aquellos que quisieron montarse en el caballo de las comunidades, el que construían las comunidades, para manejarlo. Lo que dice Tello es que se estaba hablando de los zapatistas, cuando en realidad se estaba hablando de Política Popular, de Orive y los otros.

1. Carlos Tello Díaz, *op. cit.*
2. CISEN: Centro de Investigación y Seguridad Nacional: servicio de inteligencia de la Secretaría de Gobernación.

M.: ¿El zapatismo puede también analizarse como un factor de modernización dentro de las comunidades indígenas?

Marcos: No sé hasta qué punto logramos afectar en algo la vida de las comunidades, ni sé si fue para bien o para mal.

El contacto de los zapatistas con las comunidades significa, por ejemplo, la introducción de anticonceptivos. El cambio de las perspectivas de las mujeres, aunque no se consolide todavía, aunque no se logre en todas las comunidades. El acceso a recursos técnicos como la luz, motores de gasolina, a una cierta cultura que la luz permitía, como, por ejemplo, el uso de los vídeos o las pequeñas estaciones de radio que montábamos, y un sistema de salud que llegamos a desarrollar bastante.

Sí modificamos radicalmente el estatus de vida sanitaria en las comunidades, aprovechando la estructura que el EZLN construía. Por ejemplo, cuando la comunidad toma un acuerdo, el que no lo cumpla es castigado. Lo que logramos es que las comunidades acordaran que hubiera una letrina en cada casa, pues el que no cumplía era castigado. Entonces hubo obligatoriamente letrinas por todas partes. Aunque no fuera orden de nosotros, conseguimos que las autoridades de las comunidades lo dispusieran. No tener una letrina implicaba pagar una multa. Faltaba que la usaran, pero ahí estaba ya la letrina. Fue este tipo de acuerdos los que logramos hacer pasar a través de las asambleas, que son la autoridad máxima. Campañas de salud, de vacunación para los niños, cuando la epidemia de dengue, algunas medidas preventivas que pudimos sacar adelante gracias a ese contacto. Y luego, en el 94 –pero ésa ya es otra historia–, lo que significó para los compañeros el contacto con el mundo exterior a nivel nacional y a nivel internacional. Pero ése ya es otro zapatismo.

Y.: Y a nivel de la producción, ¿ustedes han trabajado

este tema? O mejor dicho, ¿qué han hecho en cuanto a programas de producción?

Marcos: En esa época hicimos talleres de agronomía, tratando de mejorar los productos, de variar. También tratamos de introducir el uso de fertilizantes y de variar los cultivos en algunas zonas para promover los árboles frutales, pero fue un fracaso rotundo.

Y.: ¿Por qué el fracaso?

Marcos: No teníamos la estructura para solventarlo. Sí podíamos conseguir quien diera las clases y quien aprendiera, pero no había cómo sostener las demandas productivas de cientos de comunidades, porque estamos hablando de cientos de comunidades.

Y.: ¿Pero hubieran podido presentar sus proyectos a agencias de desarrollo, a ONGs?

Marcos: No, no podíamos, al nivel que estábamos no podíamos hacerlo. Recomendamos a los compañeros que presentaran proyectos. En la mayoría de los casos no eran aceptados. Las agencias internacionales de ayuda querían algo más concreto. Un fertilizante que se pierde en la tierra y que no van a saber si da o no da, si mejora o no, no les interesa. Por ejemplo, un taller, una clínica, una farmacia, eso sí, porque lo ven, pueden sacar fotos.

Y.: Entiendo que los de Unión del Pueblo[1] y los de Política Popular pusieron énfasis en programas productivos, en lo económico, más que ustedes.

Marcos: Sí, y el fracaso de toda esa línea economicista o

1. Unión del Pueblo es otro grupo maoísta presente en Chiapas en los años setenta.

económica es lo que lleva a la gente al EZLN. Las medidas eran, cómo decirte, de optimización de la pobreza, no para salir de ahí. Se trataba de que la pobreza fuera más digerible, no de resolverla, y eso tiene un límite, el mismo límite que pone la crisis.

Y.: ¿No fue la introducción de la vía armada lo que hizo fracasar el proyecto productivo?

Marcos: Al contrario, el fracaso de ese proyecto es el que avienta a miles de miembros de esa organización hacia nosotros. Pero ya para ese entonces la mayoría del Ejército Zapatista de Liberación Nacional no es tzeltal, no es de la Selva. Ya para entonces la mayoría son tzotziles, choles, gente del Norte y de Los Altos. Lo que pasa es que como la sede del EZLN estaba en la Selva, la historia que cuenta Tello se concentra mucho en que de eso dependíamos. Incluso toda la *Quiptic* o toda la Selva pudo haber salido de la organización y el EZLN contaba todavía con varios miles de combatientes en otras zonas del Estado y con gente que no era de la *Quiptic*. Pero los de la *Quiptic* se unen a nosotros masivamente porque no ven otra salida.

Lo que hicimos fue promover talleres productivos de costura, de sanidad, de capacitación, de educación, pero siempre con una perspectiva de economía de guerra. El taller de costura era para hacer uniformes, el de carpintería era para hacer cajas para las armas, culatas, lanzas, arcos, flechas, todo lo que iba a servir para la guerra. Las escuelas de enfermeros eran para el servicio sanitario; las de maestros, para enseñar a leer, para que leyeran historia de México, planteamientos políticos, los manifiestos que hacíamos, las explicaciones que dábamos. Todo tenía una perspectiva de economía de guerra.

Y.: ¿Daban la espalda totalmente al mercado?

Marcos: No había mercado.

M.: Intercambios con la ciudad, digamos.

Marcos: La ciudad, los coletos,[1] sólo querían café y ganado. No estaban interesados en absolutamente nada más. La madera ni siquiera la podían explotar porque el gobierno había cancelado los permisos para los ejidos, para que la familia Castellanos[2] pudiera sacar su madera. Pero los campesinos no podían comercializar absolutamente nada que no fuera su ganado, cuando no estaba enfermo, o su café. Y en el momento en que se derrumba el precio de esos productos, pues se quiebra el negocio. No había nada en la Selva, no había otro cultivo.

La decisión de la sublevación

Y.: Llegamos al zapatismo del 94.

Marcos: Sí. Entonces nos encontramos con esas tres tendencias: la organización político-militar, esa clase de indígenas politizados y la masa indígena que también estaba politizada en su trayecto, aunque nosotros no lo intuíamos entonces. Se da la convergencia, el grupo político indígena funciona como puente y aparece un elemento dentro de las comunidades, que es también el puente o traductor hacia lo que está por ser derrotado dentro de la organización político-militar, que es el viejo Antonio.

En 1992 no percibimos una cuestión muy importante para las comunidades indígenas, que era el carácter de la Conquista, lo que significó el Descubrimiento de América, en ese entonces cuando se celebran los 500 años del Descubrimiento de América y se plantean las grandes fiestas a nivel oficial.

1. «Coletos»: término que designa a los blancos y a los mestizos de San Cristóbal de Las Casas.

2. La familia Castellanos es una de las principales integrantes de la oligarquía chiapaneca. Uno de sus miembros, Absalón Castellanos, fue gobernador del estado de 1982 a 1988.

Dentro del movimiento indígena, no sé si nacional, pero por lo menos local, empieza una especie de inquietud sobre lo que eso significaba y la necesidad de manifestarse, y entonces ellos plantean que hay que recordar los 500 años como realmente han sido: como un movimiento de resistencia en contra de la dominación. El proceso de radicalización se ha precipitado, los pueblos han llegado a un punto de no retorno sobre la perspectiva de la guerra que se expresa a través de los jefes indígenas, los jefes de las comunidades y de las regiones que más tarde se transformarán en el Comité. Entonces los jefes indígenas plantean que hay que empezar la guerra en el 92. La dirección, de acuerdo con la comandancia, la tenía todavía yo en ese entonces. Nosotros planteamos lo que te contaba el otro día, que no había condiciones, que la situación internacional no era favorable, la situación nacional era también muy desfavorable para cualquier intento de cambio, y más para la lucha armada. Y entonces, juntos decidimos que era necesario consultar, es la primera consulta de lo que luego va ser una línea de trabajo de los zapatistas en los pueblos.

Esto es en la segunda mitad de 1992, y coincide con la movilización que hicieron los indígenas para la celebración de los 500 años, la gran marcha para el 12 de octubre en San Cristóbal, que los indígenas plantean como la última presentación civil del movimiento indígena que ya es zapatista.

En ese entonces, con el uso de los símbolos, se adelanta la profecía que a nivel teórico se plantea en el texto «El Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía», que luego se hizo público.[1] A nivel práctico se plantea en la toma simbólica de San Cristóbal por indígenas armados con arcos, flechas y lanzas. El contingente zapatista de Los Altos, del Norte[2] y de la Selva es fácil de diferenciar en esa marcha, porque marchan

1. *Cf.* EZLN. *Documentos y comunicados,* t. 1, México, ERA, 1994, p. 49.
2. Se trata, en este caso, como frecuentemente en el resto de las entrevistas, del norte del estado de Chiapas, y no del norte de México.

como militares, es el contingente más ordenado y el que mayor número de mujeres tiene. Sin embargo todo pasa como una cuestión anecdótica. Que los indígenas ya celebraron, dijeron que están en resistencia, y punto.

En el movimiento indígena, la marcha es percibida como la culminación del proceso de consulta, como un espejo que los indígenas se tienden a sí mismos y en el que reconocen su capacidad de movilización. Estoy hablando de aproximadamente 5.000, 6.000 indígenas zapatistas que participaron en esa marcha, creo de 10 o de 15.000 personas, indígenas todos.

Pero en ese tiempo, en las comunidades se está haciendo una consulta, una explicación en cada poblado, sobre las condiciones en las que están en las comunidades, en las etnias, en las que está la situación internacional, la situación nacional, y la pregunta es si es tiempo de empezar la guerra o no. En esos meses, en septiembre, octubre y todavía la primera quincena de noviembre, se hace la consulta en algo así como 400 o 500 comunidades de las cuatro etnias, entre los tzotziles, choles, tojolabales y tzeltales, precisamente Los Altos, el Norte y la Selva, y la mayoría de la población ya participa en esta consulta. Las mujeres, por primera vez como un sector especial, y los jóvenes, que antes no participaban en las decisiones de las comunidades y menos de este tipo. Se hace una especie de referéndum por medio de actas, y después de la marcha de octubre se hace el conteo.

Y.: ¿Y la votación fue por mayoría?

Marcos: Sí, fue por mayoría dentro del EZLN. En los pueblos donde nos movíamos en Los Altos, en el Norte, sobre todo en la Selva, la mayoría de la población votó por la guerra.

Fue una votación nominal, unipersonal. O sea, no decíamos tantos pueblos dicen que sí, tantos dicen que no. Sino tantos hombres, tantas mujeres y tantos jóvenes votaron. Cada pueblo tenía que entregar el acta con el voto nominal, voto directo, pero público. O sea, era una asamblea, no era voto se-

creto, pero hubo discusiones fuertes por ahí. Quedaron guardadas las actas, las actas de guerra, porque los pueblos mandaban la votación y mandaban los argumentos que hubo en pro y en contra. Porque teóricamente no podía tomarse la decisión en ese momento, era una consulta. Se supone que el mando consultaba a las comunidades sobre lo que pensaban. Les pedíamos argumentos para que el mando pudiera evaluar. Y entre los zapatistas que votaron *no* a la guerra, estaba el argumento de que la represión iba a caer sobre las comunidades, que no estaban listos, que había comunidades divididas, que había que esperar; hubo argumentos de peso. En definitiva, una amplia mayoría se pronuncia a favor de comenzar la guerra ahora y las comunidades dan la orden formal al EZLN de hacer la guerra junto con ellas.

Esto provoca problemas para nosotros en términos logísticos, tácticos, estratégicos. No éramos un ejército preparado para tomar la ofensiva. Desde que éramos una organización político-militar, planteamos que la guerra iba a llegar en algún momento, pero no que la iríamos a buscar, y, después de nuestro contacto con las comunidades, habíamos concebido nuestro papel militar en términos defensivos. Suponíamos que las comunidades eran atacadas, que el ejército entraba o nos descubría, o que había desalojos y que había que resistir, que había que golpear a las guardias blancas, detrás de las guardias blancas iba a venir la policía... y ya detrás iba a venir el ejército. Entonces teníamos un esquema militar defensivo que cubría todas Las Cañadas y los puntos más importantes en Los Altos, que es donde estaba el grueso de nuestra tropa, en Los Altos y en la Selva.

En el Norte nuestro crecimiento era sobre todo político, ahí organizábamos comunidades o partes de comunidades; es una zona muy dividida, donde hay muchos grupos políticos. En Los Altos el PRI era prácticamente la única fuerza política que se movía, y en la Selva, pues, eran la *Quiptic*, la ARIC, y la Iglesia a través de ellas. Ahí sí, ni siquiera el PRI se aparecía. Pero, en cambio, en el Norte había grupos de derecha, guardias blancas, grupos de izquierda, anduvo ahí gente del

PROCUP-PDLP, del PRD, de la OCEZ,[1] en fin, de todas les organizaciones campesinas sociales de izquierda, políticas de izquierda, legales y clandestinas. Entonces era, es un terreno muy tupido políticamente, muy denso en términos de propuestas políticas, por lo mismo muy dividido y polarizado. Los ajustes de cuentas eran frecuentes y violentos. El PROCUP-PDLP ajustició a algunos que no estaban de acuerdo con su línea dentro de las organizaciones campesinas en el Norte. Sobre todo líderes de la OCEZ, cuando la OCEZ se dividió primero en dos, luego en tres y finalmente se pulverizó.

Entonces, nuestra fuerza principal, en términos militares, a nivel estratégico y táctico, estaba en Los Altos y en la Selva, pero estaba dislocada en términos militares, quiero decir en pequeños grupos, guarniciones, que estaban repartidos en todo el territorio, y para realizar una maniobra ofensiva era necesario juntar la fuerza, concentrarla para poder golpear. Pero, además, a las comunidades, que se habían estado preparando durante mucho tiempo para resistir un ataque, había que prepararlas ahora para atacar. Incluso en términos políticos y organizativos. Y eso significaba un cambio en las prioridades del trabajo político que hacían los jefes indígenas de las comunidades y también de la preparación política y militar de las tropas insurgentes y milicianas. En definitiva, significaba un cambio completo de planes, borrón y cuenta nueva; significaba, en términos militares, organizativos, un esfuerzo muy grande para el EZLN que, con sus miles de combatientes, ni siquiera se había planteado la posibilidad de usarlos para la ofensiva.

Cuando se tiene el resultado de la votación, hay una reunión en diciembre de 1992, entre la jefatura indígena y la co-

1. PROCUP-PDLP: Partido Revolucionario Obrero Campesino-Unión del Pueblo (fundado en 1971) y Partido de los Pobres (fundado en 1967 por Lucio Cabañas, líder de una guerrilla en Guerrero en los años 60 y comienzos de los años 70). PRD: Partido de la Revolución Democrática (fundado en 1989, agrupa a la oposición de izquierda movilizada en 1988 en torno a la candidatura presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas). OCEZ: Organización Campesina Emiliano Zapata.

mandancia de montaña del EZLN, en la que se plantea la necesidad de cambiar la estructura de dirección ante la perspectiva de la guerra; el EZLN, las comunidades indígenas, deben tomar el control de toda la organización, también a nivel de la ciudad, y se plantea la necesidad de que la guerra no sea local, sino en todo el territorio, o por lo menos en todos los estados en donde se encontraba presente el EZLN.

En ese momento –estoy hablando de finales de 1992–, formalmente la comandancia del EZLN sigue estando en la organización político-militar, pero en realidad, reside ya en las jefaturas de las comunidades, que llamábamos entonces los responsables de zona y de etnia, en las tres regiones y en las cuatro etnias.

Y.: Lo que viene a ser el Comité Clandestino Revolucionario Indígena después.

Marcos: Sí, el CCRI nace en enero del 93. Entonces se plantea una reunión con representantes de los compañeros de la ciudad, de las tropas regulares de los insurgentes y de las comunidades de los pueblos, que se realiza en enero de 1993. En esta reunión se vuelve a discutir la posibilidad de la guerra, porque ésta era una iniciativa de las comunidades indígenas, que por supuesto no tenía ningún eco en la ciudad. Si nosotros veíamos con escepticismo eso, la ciudad más, porque ellos sí tenían más manejo de información. Estaba todo listo para que fuera una locura. Entonces, después de una discusión larga que duró varios días, se acuerda que la organización político-militar tiene que ceder, tiene que optar por un mecanismo de toma de decisión democrática en el que la mayor parte de la organización decida el rumbo que se va a seguir, y la mayor parte de la organización eran las comunidades. Entonces los representantes indígenas, en tanto jefes, refrendan el resultado de la consulta, votan la guerra, lo que los pueblos, las comunidades, ya habían votado. Así, toman el mando, de manera formal, del EZLN. Se constituyen en comandancia del ejército y los responsables de etnia de zona toman el nom-

bre y el ritmo de trabajo de Comité Clandestino Revolucionario Indígena.

Entonces se reúnen por primera vez los jefes indígenas de las cuatro etnias, ya ahora como jefes, ahora con el apelativo de comandantes, para acordar los trabajos conjuntos ya como una guerra indígena, no de una etnia, sino de las cuatro etnias principales del Estado. Se plantea el carácter general de la guerra, que es por demandas nacionales, no sólo indígenas, sino nacionales. Las demandas principales, las banderas de lucha son: democracia, libertad y justicia.

Esto de que la guerra es nacional no significa que se lucha por la toma del poder, sino por el cambio a un sistema democrático; significa igualdad en la lucha política y la apertura del espacio de la lucha civil y pacífica. Para los indígenas en concreto, pero en general para todos los mexicanos. Hay que recordar que una parte del EZLN, la que se define como organización político-militar, llega a las armas porque ve canceladas todas las vías de lucha política pacífica.

El cóctel zapatista del 1 de enero

Y.: ¿Cómo explica, entonces, que la Primera Declaración de la Selva Lacandona hable de toma del poder y...?

Marcos: No, la Primera Declaración de la Selva Lacandona no habla de la toma del poder, habla del derrocamiento del dictador, en este caso Salinas de Gortari, y que el Congreso, o sea los diputados y senadores, nombre un gobierno de transición para organizar nuevamente el sistema político, para que se dé la lucha, ahora sí, para una nueva elección.

Y.: Pero en ese momento, alrededor del 1 de enero, se habla todavía de cambio total de régimen, no solamente de la caída de Salinas, sino también del derrocamiento de una dictadura de más de 60 años. También se habla de socialismo; inclusive, en algunas declaraciones, de dictadura del proleta-

riado. Los primeros textos son clásicos, me parece, no se trata de «democracia, libertad, justicia».

Marcos: Sí, lo que ocurre es que se está acomodando el Ejército Zapatista a la hora de salir. Como el Ejército Zapatista nace de todas estas confluencias, también vienen confluencias de ideas, o sea, había compañeros que estaban por el marxismo ortodoxo, otros que estaban por el marxismo más cercano al trotskismo, otros que estaban por el marxismo más cercano a Gramsci, por el eurocomunismo, otros no eran marxistas, sino socialdemócratas. En realidad, la Primera Declaración de la Selva Lacandona es una especie de síntesis de estos pensamientos diversos.

En la medida en que es una declaración de guerra, define claramente quién es el enemigo, y el enemigo es el sistema de partido de Estado de México, representado en este caso por Salinas de Gortari. Y la necesidad de una transición a la democracia es el planteamiento central de la Primera Declaración, como única condición o posibilidad para que se satisfagan las 11 demandas, que son las que articulan el llamado de la Primera Declaración y que van a continuar hasta nuestros días. Los 11 puntos son: techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, libertad, justicia, democracia y paz. Éstas son las resoluciones. Sólo cuando se cumplan los 10 puntos anteriores será posible conseguir la paz. El EZLN es un ejército que desde el principio declara que está haciendo la guerra para conseguir una paz de otro tipo. Llama a los poderes de la Unión, en este caso a los diputados y senadores de ese entonces, a que encabecen esta transición, y llama a todas las fuerzas a que luchen en sus diferentes espacios, en sus diferentes niveles, por ese tránsito a la democracia.

En la aparición del EZLN, en su salida a la luz pública, la Primera Declaración es la que logra articular todas estas ideas, todas estas tendencias, que como quiera que sea, influyen por un lado y por otro. Evidentemente, el EZLN no le pide a nadie que renuncie a su propuesta, sino que plantea que esta propuesta de mundo o de sistema social o de régimen, debe

confrontarse con el resto de la sociedad y no ser impuesta por la fuerza de las armas. No se trata de derrocar al régimen e imponer por la fuerza de nuestras armas el socialismo, la dictadura del proletariado, lo que sea, sino que esas ideas, u otras que pueda haber, tienen que confrontarse en un espacio político nuevo que el sistema de partido de Estado hace imposible.

Antes de esto, o sea antes del 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1993, tiene que prepararse para pasar a la ofensiva, tiene que prepararse para salir a la luz pública. Todas las ideas que te expongo ahora eran más o menos homogéneas –unas eran homogéneas en la ciudad, otras eran homogéneas en la montaña, otras lo eran en los pueblos–, pero tenían que confluir para empezar a trabajar algo que era fundamental: la identidad del zapatismo. El zapatismo no era el marxismo-leninismo, pero también era el marxismo-leninismo, no era el marxismo universitario, no era el marxismo de análisis concreto, no era la historia de México, no era el pensamiento indígena fundamentalista y milenarista, y no era la resistencia indígena: era una mezcla de todo esto, un cóctel que se mezcla en la montaña y que cristaliza en la fuerza combatiente del EZLN, es decir, en la tropa regular. La tropa regular o sea los insurgentes, nosotros, el mayor Mario, la capitán Maribel, la mayor Ana María, los que estuvimos todo este tiempo en montaña, somos el producto final de este choque de culturas. Y los compañeros del comité que tienen más tiempo, como Tacho,[1] David, Zevedeo, compañeros que están desde el principio, desde hace 10, 12 años en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y que por su trabajo son los jefes del movimiento, empiezan a producir su propia definición de lo que es el zapatismo.

En 1993 el elemento indígena en el discurso del zapatismo empieza a adquirir más preponderancia. Quiero decir que hasta entonces se daba, por ejemplo, una explicación y ésta era

1. El comandante Tacho da una versión diferente a propósito de su incorporación.

traducida a las comunidades indígenas. En 1993, como ya se trata de dirigir la guerra, este proceso empieza a operar de manera inversa: las demandas indígenas empiezan a ser traducidas a la tropa, que van a ser los encargados de hablar, o sea de mostrarse al público, de decir lo que es el EZLN. Se atraviesa el choque de mayo de 93 en la sierra de Corralchén, que perturba la preparación de la guerra y dificulta todo. Por eso, cuando salimos el 1 de enero del 94, tenemos muy vagamente definido lo que es el zapatismo. Es una primera síntesis muy vaga, una mezcla de valores patrióticos, de herencia histórica de lo que fue la izquierda clandestina en México en la década de los sesenta, de elementos de la cultura indígena, de elementos militares de la historia de México, de lo que fueron las guerrillas en Centro y Sudamérica, los movimientos de liberación nacional.

Todo esto es lo que refleja la Primera Declaración de la Selva Lacandona. Finalmente, existe un grupo de gente que tiene en común esto: quieren que se cumplan estos 11 puntos. Tienen en común que el enemigo es el sistema de partido de Estado y tienen en común que van a hacer una guerra para derrocarlo. Para que todo esto se recuerde.

M.: Esta reunión de enero del 93, imagino, jugó un papel importante, porque la toma de decisión por la mayoría indígena de la organización provocó seguramente algunas discusiones, rupturas. ¿Se puede decir que este zapatismo del 94 nació con la decisión de la mayoría indígena de imponerse como comandancia?

Marcos: Sí, en enero del 93 esto provocó el distanciamiento de algunos compañeros. Decían que íbamos a llevar al fracaso a la gente, que la íbamos a llevar al matadero; otros decían que había que poner el énfasis en el trabajo organizativo con los obreros, y había que esperar eso, que los indígenas tenían que esperar a que las demás fuerzas se desarrollaran. Otros decían que no había la infraestructura para hacer frente a una guerra de carácter nacional. Hubo un choque fuerte, una discusión muy fuerte, sobre todo en el momento

en que el resto de la organización percibe que los indígenas son mayoría y que tienen el poder. En el momento en que se decide tomar las decisiones democráticamente, la gran mayoría de la organización adquiere un poder que no se le reconocía. El poder real se convierte en poder formal y puede influir en el resto de la organización. Eso es lo que determina que las actividades que dependían de la ciudad empiecen a depender de la montaña, del Comité Clandestino Revolucionario.

Toda la organización sufre este proceso de transformación. Todos tienen que subordinar su pensamiento al interés de una jefatura indígena, además, una jefatura indígena con esa trayectoria, con esa mezcla que te digo, con ese cóctel que se provocó. En ese sentido la cuestión indígena era fundamental. Pasa a primer plano. A tal punto que eso invalida cualquier análisis internacional, nacional o incluso análisis interno respecto de la falta de crecimiento en la ciudad, de la falta de participación del movimiento obrero, etcétera. La cuestión indígena se hace fundamental, y como los indígenas son mayoría, imponen ese carácter fundamental que se percibe desde los primeros días del alzamiento, y que modeló en seguida todo el discurso del zapatismo. Hablo de este sentimiento indígena universal, que ni siquiera transita por lo local o lo nacional; inmediatamente empieza a hacer llamados a la cuestión universal, como los indígenas lo entienden.

M.: Sin embargo, este aspecto indígena no aparece muy claramente en la Primera Declaración.

Marcos: No, porque es el acuerdo mínimo al que llegamos entonces, después de ese choque. Teníamos que pasar por una especie de transición interna; la de una organización político-militar urbana que es desplazada del poder por una organización colectiva, democrática, indígena, plural. Hay que tomar en cuenta que eso se formaliza en enero del 93, pero sufre un proceso de transformación, de adaptación de los mismos compañeros del comité para hacerse jefes, jefes

formales, para tomar control de todo. Eso no se hace a la hora que se declara, sino que empieza a proceder.

¿Un ejército indígena?

Y.: Se dijo mucho que ustedes tomaron el tema indígena, en enero, de una manera muy instrumental. Así lo pensé yo también en esa época. Y de hecho, esto tuvo un eco nacional e internacional. Como lo dijo el otro día, «la sangre indígena tiene más precio ahora». Hay ahí una dimensión simbólica. Ahora entiendo mejor que no fue una cosa utilitaria, sino que venía de más atrás...

Marcos: En la Primera Declaración la expresión «somos producto de 500 años de lucha» no dejaba duda de que se trataba de una cuestión indígena. Pero los compañeros insistían mucho, en la discusión del comité sobre la Primera Declaración, que tenía que quedar claro que no era una guerra de indígenas, que era una guerra nacional. Decían: «No vaya a ser que el que no es indígena no se sienta incluido. Nuestro llamado tiene que ser amplio, para todos.»

Y.: ¿Ésa era también la posición del CCRI, de los comandantes?

Marcos: Sí. El peligro que veían los compañeros es que nos percibieran como una guerra indígena, cuando nosotros sabíamos que no, que tenía que resolverse a nivel nacional. Entonces, al declarar que procedíamos de 500 años de lucha, retomábamos la herencia de la lucha indígena, pero incluyendo a todo el mundo. Siempre insistieron mucho en eso. Incluso veían con cierto recelo cuando nuestro discurso se iba demasiado por el lado indígena. Me decían: «Te estás yendo mucho por lo indígena, van a pensar que nuestro movimiento es local, que es étnico.» Y es que darle un carácter étnico a la guerra era llevarlos también a un pasado de derrota, de con-

frontaciones internas brutales y sanguinarias. Son ellos los que exigen que se encuentre una posición media. «Si te vas mucho por lo indígena, entonces nos aíslas, tienes que abrirlo; si vas a agarrar lo indígena, agarra lo universal, lo que incluye todo.»

Pero como te decía ese día, nosotros nos preparamos 10 años para morirnos. No nos morimos, nos dimos cuenta de que estábamos vivos, y empezamos a improvisar desde el dos de enero. Entonces, ya cuando sabíamos que no se nos acabó y que no pasaban las cosas que habíamos previsto... pero previsto con mucho detalle, como una organización armada que prevé minuciosamente todos los detalles militares... El 1 de enero estaba detallado hasta en qué esquina, a qué hora iba a estar una unidad combatiente, y a esa hora tenía que llegar; cuál era su trabajo, y todo eso. Después, nada. No nos preparamos 10 años para hablar.

En todo caso, en cuanto al carácter indígena de la lucha, los más reacios a que se insistiera en ello eran los Comités. Incluso, por ejemplo, la distancia que toma frente al Foro Nacional Indígena[1] la gente de Los Altos, que es la más indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los que más conservan sus raíces, David, Ana María y todos ellos, son los más reacios a que se vea el EZLN como un movimiento indígena.

Y.: ¿Esto significa que tienen un planteamiento muy político nacional desde el principio, por lo menos desde el 93-94?

Marcos: Algunos miembros del Comité son de ese grupo político que ya tenía un planteamiento nacional: destruir el sistema de partido de Estado, abrir un sistema político democrático, libre, etcétera...

Y.: Pero cuando la comunidad entera se moviliza, o casi,

1. El Foro Nacional Indígena (enero de 1996) fue organizado por el EZLN al margen de la fase de negociaciones de San Andrés Larráinzar sobre el tema de los derechos y de la cultura indígenas.

como aquí, ¿lo que da fuerza a esa movilización comunitaria no es precisamente el hecho de que son indígenas? Inclusive utilizan el término «mexicano» para designar al otro, ¿no?

Marcos: Ciudadanos, dicen. Gente de la ciudad.

Y.: ¿No hay esa exterioridad del mexicano que entrelaza la solidaridad indígena, la solidaridad maya y hace hasta cierto punto un ejército maya?

Marcos: Sí, ésa es la verdad. Eso es lo que ocurre en los hechos. Cómo decirte, hay dos niveles de discurso, uno interno, de cohesión y de espejo: «Somos nosotros, somos dignos, por eso peleamos.» Y otro nivel, exterior, que tiene mucho cuidado en eso, en tratar, porque a veces no lo logramos, de no excluir, sobre todo de que los mexicanos no nos vean desde afuera: sino que nos vean desde dentro. Pero los compañeros tienen un gran sentido de cuerpo, como un ejército de indios, un ejército indígena.

Y.: Se consideran como hermanos...

Marcos: Sí, finalmente nosotros somos los hermanos y los otros son los otros, y es lo mismo el griego, el ruso, que el mexicano del Distrito Federal...[1]

Y.: ¿Eso no influye en el hecho de que los zapatistas finalmente tienen dificultades para salir de lo indígena en cuanto a reclutamiento, no hablo del Frente, sino del Ejército Zapatista?

Marcos: Sí, definitivamente. Digamos que de pronto pareció que para hacer lo que hacíamos nosotros había que estar desesperados. Durante todo el 94, la mayoría de los mexica-

1. El Distrito Federal (D.F.) es la unidad administrativa que corresponde a la capital del país.

nos no había vivido aún la crisis política y económica en carne propia. Había también gente muy lúcida, pero la mayoría veía Chiapas como una excepción. «Sí, pobres indígenas, tienen razón, por eso se alzaron, porque están medio en el follón... Yo todavía tengo cauces políticos, tengo un nivel económico brillante o con perspectivas.» La crisis no ha reventado todavía en el 94. Y, por otra parte, el discurso zapatista se está construyendo y se concentra en lo que es su fundamento: la cuestión indígena.

Los planteamientos más exitosos de la lucha zapatista en el 94, los que son mejor recibidos y que ayudan a darnos a conocer mejor, no son los comunicados o las cartas o los cuentos de Marcos, sino los periodistas que entran a las comunidades y presentan lo que hay detrás del pasamontañas. De pronto, a través de los periodistas, la gente de afuera descubre lo que hay detrás del ejército zapatista. Hay comunidades y están organizadas así y conocen a la gente, y descubren que es otro mundo. Un mundo diferente, con su propia organización política, su propia organización social y que así sobrevive en resistencia. Eso es un golpe fuerte para muchos mexicanos, que se dan cuenta de que mientras parecía que no había problema, en una parte de México funcionaba otro Estado. Y que ese Estado era mejor que el que ellos tenían.

Pero eso, lo que dices del discurso indígena es interesante, porque yo recuerdo las discusiones de los primeros días, sobre los primeros comunicados, entre los delegados y en el comité, y luego en el diálogo de la Catedral. La preocupación principal del Comité y de los delegados era que el movimiento no se redujera a la cuestión indígena. Al revés, si hubiera sido por ellos, por lo menos esa parte del comité, el discurso hubiera abandonado completamente cualquier referencia indígena.

«Existimos por fin»

Después del 12 de octubre del 92, el segundo gran espejo es el 1 de enero del 94: se dan cuenta de que pueden hacer la

guerra, que pueden, sobre todo, encabezar un movimiento, que lo pueden dirigir. Durante todo el 93, la pregunta que nos hacíamos era si íbamos a poder, cuánta gente íbamos a poder movilizar para la guerra. La podíamos movilizar para reuniones, para consultas, la podíamos movilizar en sus lugares, en sus poblados, en sus comunidades, en sus parajes, pero no sabíamos si teníamos la capacidad de movilizarla para que saliera a pelear con la perspectiva de que tal vez no regresara. Ésa era la duda que perduró todo el 93. Se hizo muy aguda en noviembre y en diciembre. Y no supimos la respuesta hasta las cuatro de la tarde el día 1 de enero del 94. A las cuatro de la tarde se rinde la guarnición de Ocosingo. Cae Ocosingo y es la última cabecera municipal que cae. Las Margaritas cae a las tres de la mañana, San Cristóbal a la una de la mañana, Altamirano a las seis de la mañana, Huixtán, Chanal, Oxchuc al paso de las tropas que están avanzando para hacer una pinza sobre Rancho Nuevo, y a las cuatro, cinco de la tarde, me avisan por radio que se rinde la guarnición de Ocosingo y cae en nuestras manos. Ése era el objetivo. Supimos que habíamos tenido éxito. En el sentido de que nos habíamos dado a conocer, de que ya existíamos.

Y.: Volviendo un poco atrás. Hablaba de Corralchén como una ruptura importante en el año 93.

Marcos: Para las comunidades indígenas, la tropa de combate y la gente de la ciudad, esta batalla volvió real la guerra. De pronto la guerra no era algo que iba a pasar... Sabíamos que el límite eran las 12 de la noche del 31 de diciembre de 1993, porque es el plazo que da el comité cuando toma el mando. Dice: «Un año de plazo para empezar la guerra, no más, si no, nos vamos por nuestro lado.» Las comunidades habían advertido que si no marchábamos con ellas, entonces ellas iban a avanzar por sí solas y nos daban de plazo un año.

Entonces, cuando estamos preparando, en términos organizativos político-militares, el ataque a las ciudades se da el choque de Corralchén, y esto provoca primero un desajuste

militar sobre el ataque a Ocosingo. Por eso tarda más en caer, porque la maqueta que encuentran entonces es una reproducción del palacio municipal de Ocosingo, y entonces tenemos que dar por sentado que el enemigo ya sabe que el ataque va a ser sobre Ocosingo y jugar con esa variante.

Pero lo más importante es que es la primera vez que la tropa choca con los soldados. Ya con la presencia de la guerra, algunos piensan y deciden retirarse. Oficiales, algunos de ellos, y eso también afecta a los planes. Entonces tiene que haber un reajuste. El 31 de diciembre se nos llegó a ir gente. Realmente, todo lo que estuvo pasando en 1993 nos decía que era una locura. Teníamos todo en contra hasta el 10 de enero del 94. Hasta antes de la madrugada del 1 de enero de 1994, todo nos decía que no debíamos salir. Se nos iba tropa, teníamos dificultades, no conseguíamos vehículos, había problemas en algunas comunidades y Corralchén fue lo que vino a meter ese ruido. No a meter ese ruido, porque finalmente permitió definir a mucha gente, muchos planes antes de hacerlos efectivos, lo que nos dio un poco de ventaja. Por ejemplo, nosotros usamos ese antecedente de Corralchén para confirmar los datos de la inteligencia militar de que el ataque iba sobre Ocosingo; entonces amagamos el ataque sobre Ocosingo desde el 30 de diciembre y eso nos permitió desplegar las fuerzas hacia Altamirano y San Cristóbal de Las Casas. El enemigo puso atención en Ocosingo, el ataque de Ocosingo lo retrasamos lo más posible para que pensaran que era por ahí, que si no era por ahí pues no iba a pasar nada. Hasta que cayeron las otras cabeceras, entonces se decide el ataque sobre Ocosingo.

Y.: ¿Cómo explica que el ejército, sabiendo todo eso, no haya tomado medidas defensivas, no haya reaccionado rápida o preventivamente?

Marcos: Es un problema de valoración. Por un lado, la misma valoración que teníamos nosotros sobre la imposibilidad de un movimiento guerrillero exitoso; por otro, la valora-

ción de que se trataba de una guerrilla, no de un ejército masivo; y la otra, el descontento por problemas de tierras que había en la Selva, hizo pensar que la movilización de que se estaba rumoreando era para una toma de alcaldía más, con muchos indígenas. Cuando el 30 de diciembre se empieza a detener carros para poder salir, hay quienes informan sobre gente armada, encapuchada, uniformada de camisola café y de pantalón negro, que estaba haciendo eso. El mando de la séptima región militar, que entonces era el general Godínez Bravo, se traslada a Ocosingo, hace una valoración y piensa que es eso, que son grupos o bandas paramilitares, o grupos de campesinos armados, con pocas armas, porque las armas que se muestran son rifles 22 y escopetas viejas, lo que hace pensar que va a ser una toma de tierra o una toma de alcaldía, pero que no habrá nada más. No hay nada que diga todavía que se trata de un movimiento de esta envergadura. Pero antes, según sabemos por soldados que habíamos infiltrado en el ejército federal –cuando ya va a ser la guerra, les decimos que se salgan–, nos informan que después de la batalla de Corralchén el ejército analiza, por supuesto, que hay un grupo guerrillero y establece una estrategia para perseguirlo. Cercarlo, cerrar y darle trato de narcoguerrilla. Pero para esto reciben la orden de más arriba de que tienen que esperar a enero. O sea, que empiece a funcionar el Tratado de Libre Comercio.[1] Entonces, nosotros sabíamos que tenían preparada una ofensiva contraguerrillera, o sea, contra un grupo guerrillero con 40, 60 guerrilleros, entre el 6 y el 10 de enero de 1994 en la Selva. Eso lo sabemos a finales de diciembre, por el 25, 28, y entonces decidimos que teníamos que salir ya, porque si nos esperábamos tendríamos que pelear dentro. Y ahí queda, en términos militares, echada la suerte el 1 de enero de 1994.

1. Tratado de Libre Comercio entre los Estados Unidos, Canadá y México.

Y.: ¿Qué peso tiene la coyuntura política nacional en ese momento clave? El destape del candidato a la Presidencia, el hecho de entrar en la última fase del sexenio, el TLC? Era un momento en que el régimen estaba políticamente muy frágil...

Marcos: Sí, ya a la distancia vimos que estaba frágil, pero en ese entonces parecía que no. Parecía que el régimen era sólido, no parecía que iba a haber muchos problemas con el candidato. Colosio tenía el respaldo de Salinas.[1] Salinas era el hombre más fuerte del país, tenía todos los hilos, todos los controles. Realmente la apariencia del régimen mexicano en 1993 era sólida y homogénea. Nosotros hicimos esta consideración, pero los compañeros decían que había que salir. Nosotros dijimos, bueno, lo que tenemos que hacer es aguantar hasta las elecciones. Salir, se nos va a caer el mundo encima, tenemos que seguir guerrillereando cuando menos hasta las elecciones. Si logramos mantenernos, necesariamente van a tener que hacer una tregua, o intentar el diálogo o una negociación, para que las elecciones tengan lugar sin problema. Lo que nosotros sabíamos era que las perspectivas del principal partido de oposición de izquierda, que era el PRD en 1993, eran bastante malas para las elecciones de 1994. O sea, se estaban preparando para una derrota grande, venían de la derrota del 91 y veían con mucho escepticismo sus posibilidades electorales. El triunfo sería del PRI, y en todo caso tendrían que pelear el segundo o tercer lugar con Acción Nacional.[2]

1. Algunos observadores vieron en la sublevación zapatista una respuesta indirecta de sectores del PRI descontentos con la designación, en noviembre de 1993, de Luis Donaldo Colosio como candidato oficial para suceder a Carlos Salinas. Colosio fue asesinado el 23 de marzo de 1994. Las elecciones presidenciales, legislativas y de gobernadores de diversos estados, entre ellos Chiapas, tuvieron lugar el 21 de agosto de 1994.

2. Partido Acción Nacional (PAN): partido de derecha, fundado en 1939 y que se ha transformado en los últimos años en la principal fuerza de oposición, superando al Partido de la Revolución Democrática (PRD), de izquierda.

En un análisis más interno con los compañeros del comité, planteamos la posibilidad de que todo fuera un escenario montado, que la supuesta solidez de Salinas de Gortari no fuera tal, que realmente estuviera frágil y se estuviera construyendo algo. Nuestra hipótesis era que Salinas, a la hora en que trata de dirigir el tránsito de México a la modernidad, es decir, de insertarlo de lleno en el mercado mundial y en el proyecto neoliberal, tiene necesariamente que afectar a grupos de poder que están anclados en proyectos históricos de otro tipo. Dentro del poder, no estoy hablando de un proyecto histórico de izquierda. Y que eso podría haber provocado resentimientos o rencores dentro de la clase política mexicana, y que, por lo tanto, tal vez no vieran con animadversión un movimiento de rebelión en contra de Salinas de Gortari. Era una posibilidad que nos planteábamos. Pero lo que planteábamos más seriamente era: vamos a salir, nos van a aniquilar, pero esto va a llamar la atención sobre el problema indígena y atraerá necesariamente la mirada del régimen y la del mundo por acá.

Según nosotros, la estrategia de Salinas de Gortari dentro del neoliberalismo era construir una campaña de publicidad, presentando en el extranjero un país estable, un buen producto que estaba vendiendo. Si nosotros lográbamos afectar esa campaña publicitaria, íbamos a conseguir dos cosas: demostrar lo que realmente estaba pasando, lo que este proyecto político, económico, significaba para este país, para una parte del país, para los indígenas; pero además, íbamos a lograr que México mirara hacia su parte indígena y se diera cuenta de que estaba olvidando a una parte de él. Era una guerra contra el olvido. Pero no le veíamos ningún futuro militar ni político más allá de eso. Sabíamos que era una guerra desesperada; lo que tratábamos de hacer era que fuera lo más útil posible para la gente con la que estábamos en deuda: las comunidades indígenas.

Y.: ¿No imaginaban que su actuación podía traer la guerra sobre esas comunidades?

Marcos: Sí, precisamente por eso necesitábamos dar un golpe muy fuerte, que llamara la atención. Teníamos que lograr que les costara muy caro atacar a la población civil. Pensábamos que iban a reaccionar en los términos clásicos de la contrainsurgencia: perseguir a la fuerza armada y neutralizarla, controlar y pasar de su lado a las fuerzas civiles. Pensábamos que seguirían el modelo de Vietnam en los territorios no ocupados, eso que llamaban la guerra de mentes y corazones. Pero si lográbamos llamar rápido la atención, el aniquilamiento o el hostigamiento o el ataque a las comunidades, contra la población civil, se iba a dificultar. Pero comoquiera que fuese, para eso se preparó la guerra. Las comunidades indígenas estaban preparadas para el repliegue y la resistencia, y contaban con que un hecho militar exitoso al principio iba a permitir que si el gobierno echaba a andar esa máquina de muerte, no lo hiciera impunemente. Teníamos que elevar el costo de la sangre indígena...

Y.: ¿Apelando esencialmente a la opinión nacional e internacional?

Marcos: Sí, diciendo que este país estaba asesinando indígenas. Algo así como meter la sangre indígena en la bolsa de valores. Eso era lo que queríamos hacer.

Y para eso necesitábamos un tiempo, las comunidades tenían que prepararse y resistir el tiempo necesario para que la opinión pública mundial y nacional empezara a bullir y obligara al gobierno, cuando menos, a tener cuidado con la población civil; aunque a los zapatistas, a los combatientes, nos atacaran con todo, como ocurrió en los primeros días.

M.: Pero ¿también existía el sueño de que, con el ejemplo

del 1 de enero, otros sectores de la población mexicana podían apoyar el levantamiento?

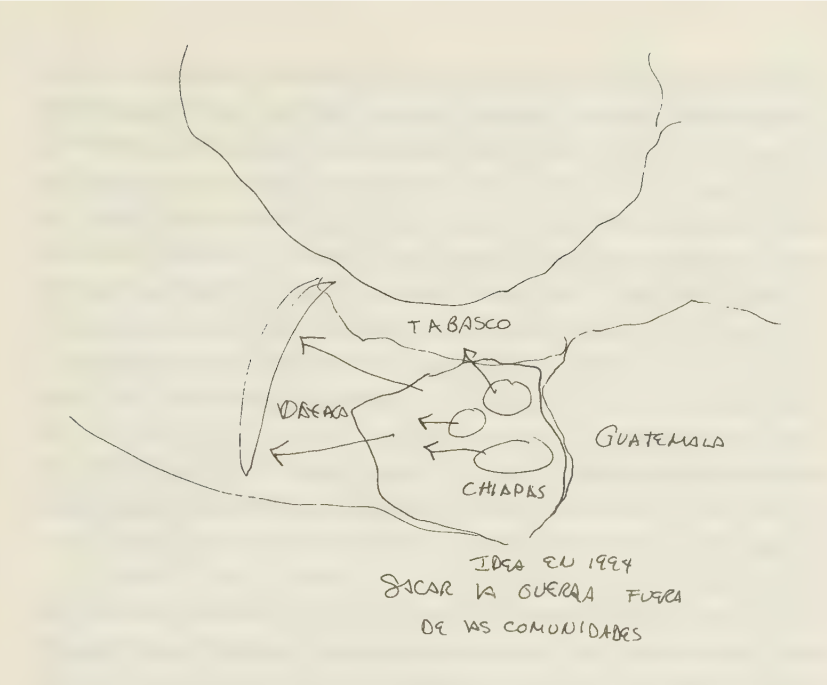
Marcos: Era algo que teníamos en un rincón muy íntimo de nosotros, una esperanza, pero nada nos decía que fuera posible. Muy dentro de nosotros esperábamos que tal vez, a lo mejor, teníamos éxito y la gente se iba a alzar con nosotros, ya no sólo los indígenas, no sólo en Chiapas, sino que también estudiantes, obreros, maestros, empleados y en todo México, juntos, íbamos a lanzar el ataque al régimen. Pero era algo que teníamos muy adentro, realmente no le veíamos posibilidades serias.

Y.: Entonces ¿las declaraciones según las cuales se lanzaban hacia México, hasta el D. F., expresaban una esperanza más que una estrategia?

Marcos: No, era una estrategia. Espera, vas a entender mejor con un dibujo: aquí está Chiapas; aquí, la Selva; al este, la frontera y Guatemala; al norte, Tabasco; y más arriba, Veracruz; al oeste, el estado de Oaxaca. Nuestra idea es comenzar por un golpe fuerte para darnos a conocer y luego avanzar lo más posible. Había que llevar la guerra lo más lejos posible de las zonas zapatistas, concentradas en la Selva Lacandona, en el norte de Chiapas y en Los Altos, para darle tiempo a las comunidades de organizar la resistencia. Primero tomar las ciudades y de allí marchar sobre la capital. Sabiendo que nos iban a aniquilar en el trayecto. Pero eso iba a llevar la guerra al exterior de las comunidades.

Y la historia no ha terminado, vamos a llegar a la Ciudad de México. Pues eso, nuestra marcha sobre la Ciudad de México, no la hemos abandonado. Pero en aquel momento, el sentido estratégico era ése. Y empezábamos los despliegues para avanzar sobre Tuxtla, Tabasco, Oaxaca y Veracruz cuando llegó el cese el fuego.

Y.: El 12 de enero, pero ya hubo una retirada antes...



Este croquis y el siguiente fueron hechos por la mano de Marcos, que los dibujó mientras narraba los episodios del levantamiento. En ellos el subcomandante describe los objetivos de los zapatistas: llevar la guerra más allá de las comunidades y de Chiapas, y proyectarla hacia la Ciudad de México.

Marcos: Las unidades que iban a proteger a los pueblos se replegaban, pero las columnas guerrilleras estaban listas para avanzar, se iban a tomar cabeceras municipales de Los Altos, del Norte, y avanzar sobre Tabasco. Otra columna, la de San Cristóbal, iba sobre Tuxtla y de ahí rumbo a La Ventosa, hacia Oaxaca, y a Veracruz por la otra...

Y.: ¿Qué pasó los días 2 y 3 de enero? ¿Hubo algo que les hizo cambiar de plan, dar la orden de retirada? ¿Por qué no tomaron Comitán después de Las Margaritas?

Marcos: En el caso de Comitán, cuando la columna toma Las Margaritas, pierde a un oficial fundamental, encargado del avance sobre las otras posiciones. Cuando cae, otro oficial,

que se encarga de cuidar a las comunidades, empieza a avanzar sobre Comitán y me doy cuenta de que las comunidades van a quedar desprotegidas. Entonces le doy la orden por radio de que regrese, pero ellos están como a cuatro kilómetros, dicen que se veían las luces cuando se detuvieron. Pero las otras unidades ya están rumbo a Tuxtla y rumbo al norte, rumbo a Tabasco. Luego, el ejército empieza a bombardear las comunidades al sur de San Cristóbal. Son los bombardeos del 3, 4, 5 y 6 de enero, que es cuando tiramos tres helicópteros y tres aviones en las montañas. Y ocurre que la fuerza que ataca Rancho Nuevo, que tiene orden de fijar a la guarnición, no de tomar el cuartel, sino de fijarlo, de obligar a los soldados a que defiendan su cuartel, a que no salgan..., tiene que replegarse a cubrir a las comunidades del sur de San Cristóbal para protegerlas.

Esa maniobra retrasa a la columna que tiene que salir sobre Tuxtla, rumbo a las grandes represas generadoras de energía eléctrica del centro del estado. Pero la columna que va sobre la línea de Tabasco sí empieza a avanzar, ésa lleva su ritmo, la otra está un poco retenida ahí, pero logra despegarse después del 6, cuando alcanzan a tirar los aviones. El ejército abre su ofensiva por ese lado, pero la unidad que quedó hostigando el cuartel de Rancho Nuevo lo contiene todavía, y tenemos dificultades con la unidad que tomó Ocosingo.

Y.: Eso le iba a preguntar, ¿qué pasa ahí?

Marcos: Cuando se acaba el 1 de enero, a las doce de la noche yo me comunico con las distintas posiciones y les ordeno la retirada en la madrugada del 2. Entonces, una parte de la guarnición de Ocosingo se desprendía para ir rumbo al norte y otra parte se regresaba a la Selva a proteger a las comunidades. Esto se cumple en parte porque la que se retira a la Selva no lo hace por completo, queda un batallón dentro, el batallón del mayor Mario queda dentro del mercado esperando los vehículos para salir. Llega el 2, cuando los ataca una unidad de paracaidistas cerrándoles la salida. Entra, además,

una columna motorizada por el lado de Palenque. Ahí hay errores militares, no había una defensa de periférico. Pero el problema fundamental fue que esa unidad no debía estar ahí el día 2, no alcanzó a retirarse.

Entonces, el día 2 estamos recibiendo noticias por el sistema de comunicación de que aniquilaron una unidad completa, un batallón completo en Ocosingo. Estoy hablando de varios centenares de muertos.

Y.: ¿Varios centenares?

Marcos: Sí, eso fue lo que pensamos los primeros días. Eso significaba que la fuerza que iba a defender la Selva iba debilitada y que la columna que iba al norte estaba en las mismas condiciones. Entonces, una parte de la fuerza del norte se regresa para tratar de ayudar en Ocosingo y luego ya van saliendo gentes del cerco y nos dicen que no están aniquilados, que están resistiendo. Y empiezan a salir en una acción heroica. Finalmente, el número de nuestras bajas en Ocosingo queda entre 40 y 50 combatientes. Hubo muchos civiles que mataron, gente que andaba por ahí. Los soldados tiraban a todo el mundo, a pesar de que nosotros estábamos uniformados, tiraban a todo lo que se moviera.

Y.: ¿Y cómo el ejército pudo entrar tan fácilmente desde Palenque?

Marcos: Todas las salidas estaban cubiertas; mira, hay tres accesos a Ocosingo, el camino de San Cristóbal, el de la Selva, controlado por los que deben replegarse para defender los pueblos, y al norte, el camino de Palenque. Pero la mañana del 2 comenzamos a retirarnos. La unidad que va al norte, rumbo a Tabasco, es la que se encarga de obstruir el camino de Palenque. Pero no vuela el puente, vigilan y se van, dando por sentado que todo el mundo salió de Ocosingo, o sea que ya no tienen qué cuidar, que la línea de defensa ya está dentro de la Selva. El batallón que está en el mercado se queda solo y



Los insurgentes que ocuparon Ocosingo se separaron el 2 de enero. Creyendo que todos sus compañeros habían abandonado la ciudad, los que partieron hacia el norte dejaron vía libre a las tropas gubernamentales que subían por la carretera de Palenque y cercaron el reducto zapatista.

los militares entran sin ninguna dificultad. Debían haber sido por lo menos retrasados al llegar al puente, pero la unidad que lo custodiaba pensó que ya no quedaba nadie en el pueblo y no lo voló.

Y.: Calculaban que iban a ser muchos muertos en esas operaciones y sin embargo hacían todo para que no hubiese ningún muerto.

Marcos: Nosotros planeamos esta acción para salir sin bajas, pensábamos que se nos caería el mundo después.

Y.: ¿Sobre las comunidades?

Marcos: No, a nosotros. Si atacaban las comunidades nosotros teníamos que atacar afuera, «véanme, aquí estoy», para que los soldados salieran de la Selva y se fueran sobre nosotros.

Todo estaba planeado para que hubiera el mínimo posible de pérdidas. Había una línea de retaguardia para evacuar a los heridos, a los muertos, para llevarlos dentro de la Selva. En Ocosingo los soldados estaban desesperados, porque los periodistas preguntaban «cuántos zapatistas hay muertos» y ellos sólo podían mostrar 10 o 12. Nosotros teníamos que hacer todo lo posible para que las bajas no existieran. Y si existían, pues que fueran mínimas. Después es cuando había...

Y.: La acción suicida...

Marcos: Sí, para evitar que el ejército entrara en las comunidades o tardara, cuando menos.

Mayor Moisés: La elección de las armas

Y.: ¿Cómo consiguieron las armas?

Moisés: Los compañeros las pagaron con su trabajo. Vendían su café, algunos animalitos, con eso iban separando el dinero para conseguir las armas. Con los mismos policías, nos acercábamos a ellos y nos vendían las armas. Y así fuimos formando las unidades y el ejército. Fuimos enseñándoles que una guerra debe respetar las leyes de la guerra, lo de la convención de Ginebra. Conforme fuimos avanzando, nos dimos cuenta de que eran ellos los que tenían que tomar el mando, decir cómo debía avanzar la lucha. Porque cuando crecimos ya fue muy difícil el control, difícil porque hay algunos que no aguantaron, entonces corríamos el peligro de que le fueran a decir al ejército lo que pasaba aquí. Tuvieron que tomar el mando ellos, como pueblo organizado, armado, además. Hasta que llega la etapa así, muy difícil, cuando empezó a hablar Sa-

linas del Tratado de Libre Comercio, lo que es el artículo 27, la privatización del ejido, de las empresas, y el cambio del billete. Nos explicaban los compañeros eso. Lo que significaba para nuestro país, y especialmente para los campesinos, el artículo 27, que nos iba a llevar a una etapa como bajo Porfirio Díaz. Entonces la gente empezó a decir no, desde aquí ya basta. Tenemos que declarar la guerra contra éstos. Entonces cuando ellos dijeron, así será, hay que preguntar a los compañeros y a las compañeras. Y fue ésa la decisión. Por eso hubo un 1 de enero del 94.

Y.: ¿Cuándo tomaron la decisión del levantamiento?

Moisés: En el 93. Cuando empezamos a explicarles a los compañeros esos puntos que ya te dije, en todas las comunidades donde ya eran zapatistas. Veían que si íbamos a luchar contra eso, principalmente por la tierra, era el momento.

Y.: ¿Qué pasó con los que no aceptaron en el 93, cuando ustedes decidieron, en esa consulta?

Moisés: Es que se consultó a los que realmente eran zapatistas. A los que se habían salido no se les preguntaba, pues. Simplemente sabían qué pasaba. Sabían que no podían decir pues que no la hagan. Era en la decisión de las comunidades, los que están dispuestos a eso. No lo podían detener porque prácticamente toda la Selva estaba en la organización. El municipio de Ocosingo, Las Margaritas. Entonces no podían moverse. Y también hubo denuncias, pues. Pero el gobierno no las creía.

Y.: ¿No las tomó en serio?

Moisés: No, no las tomó en serio. Aunque amenazaron con enviar a los soldados, pero nada más. Incluso después del choque en Corralchén, dijeron que se trataba de un grupo de guatemaltecos. Por eso decíamos cuando salimos el 1 de

enero: «Godínez dice que no hay guerrilla.» Porque sí, realmente, Patrocinio[1] dijo que no había nada.

Y.: En este momento, ¿hubo gente que fue expulsada de la Selva?

Moisés: No, salieron porque no querían obedecer a la mayoría. La mayoría dijo: «¡Ya, basta!» Y ellos decían que no. Pero si la mayoría decide, la mayoría manda. Incluso se les dijo: «Es que no quieren, compañeros, de todos modos no nos queda otra. Ustedes se han dado cuenta que hemos tratado de exigir pacíficamente en organizaciones legales. Entonces, si ustedes no quieren, ni modo.» Así fue eso. El 1 de enero, ya lo sabían. Pero no podían hacer nada; se empezaron a dar cuenta cuando empezó la movilización grande. Ahí se dieron cuenta de que «no podemos hacer nada, porque, ¡mira, ahí van! ¡No están mintiendo pues ésos!». Y muchos se fueron. A Comitán, a Las Margaritas, a Ocosingo... Por miedo de lo que iba a suceder.

M.: ¿ Algunos de ellos regresaron después?

Moisés: Sí, sí.

M.: ¿Cómo se ha hecho esa nueva integración?

Moisés: Después de que nosotros nos habíamos replegado, tuvimos que reunirnos con todos los compañeros representantes en las comunidades, a decirles a los compañeros: «¿Qué hacemos?» Muchos de los hermanos que se salieron, pero que no salieron porque querían, pero se fueron por miedo, abandonaron, pues. Entonces los compañeros dijeron, pues tenemos que tomar acuerdo. Primero tenemos que entender que la

1. El general Godínez era comandante de la región militar de Chiapas en 1993. A Patrocinio González Garrido, gobernador de Chiapas de 1988 a enero de 1993, luego secretario de Gobernación del gobierno federal, se le pidió la renuncia inmediatamente después de la sublevación de enero de 1994.

mayoría se fueron porque no querían, porque de todos modos sabían que había una guerrilla y nunca estuvieron de acuerdo. Entonces decidimos cuidarles sus bienes, sus animales, y el gasto que se vaya a hacer de sus animales, en curarlos, etcétera... se lo tenemos que plantear en cuanto regresen. Tanto se gastó y aquí está. Ya lo verán ustedes si lo reconocen o no lo reconocen. Y cuando llegan se les explica que no estamos en contra entre nosotros, el enemigo está allá, y ustedes vivan acá, trabajemos acá. Si quieren la lucha, sí, si no, pues no. Y es así como se han regresado. Varios grupos que se han regresado ya conocían este acuerdo.

Y.: Pero ¿muchos regresaron en febrero o después de febrero del 95 con el ejército?

Moisés: Casi la mayoría entraron en ese tiempo porque pensaban que íbamos a corretearlos, a matarlos... Pero muchos habían entrado antes. Porque, cómo te diré..., es que muchos son familiares de los mismos zapatistas. Entonces cuando habíamos tomado ya el acuerdo con los compañeros representantes, pues empezaron a transmitirle a sus familias que no había problema. Empezaron a regresar. Nunca tuvieron la confianza a los demás, porque los que salieron antes son los que estuvieron diciéndoles que los zapatistas éramos unos cabrones, que los íbamos a matar, que no los respetábamos. Y una vez que se dieron cuenta de cómo eran las cosas, decían que todo era por culpa de los que los habían malaconsejado y esa gente que aconsejó mal no regresó.

Y.: ¿Hay mucha gente que no ha regresado?

Moisés: Poca gente. Por lo menos aquí, en esta unidad donde estoy controlando, muy pocos. Cinco, seis personas. Y otros que se quedaron en la ciudad, pues decidieron quedarse allí. No porque no pueden entrar.

M.: Ustedes se prepararon para una guerra. En los primeros comunicados dicen «vamos hasta el D. F.» Pocos días después parece que cambió la estrategia, ¿qué pasó? Incluso cambiaron el lenguaje de los comunicados.

Moisés: Bueno, es que nosotros, a lo largo de los años, estuvimos preparándonos en lo militar. En lo militar, tal como está la situación ahora, tenemos más facilidad, mucha ventaja para ello. El mismo general del ejército federal dice: «Los zapatistas nos pueden acabar allí, porque ellos tienen en la palma de sus manos el terreno donde están.» Sí es cierto. Es un buen general porque se ve que estudia cómo manejar a sus combatientes. Entonces eso, en ese tiempo pues era: nosotros... a pelear, a pelear. Con la idea, pues, de que otros hermanos se nos unieran, porque así como está la vida, ¡está muy cabrón!

M.: ¿Se veían ustedes como la vanguardia?

Moisés: No, no, no es tanto eso, sino que veíamos que la situación en este país estaba muy mala. Con ese pensamiento de que puedan surgir otras. Pero resulta que cuando nosotros estábamos combatiendo, empezamos a recibir informaciones de que la gente empezó a protestar: «¡Que se detenga la guerra!» Nosotros tuvimos que reconocer que era la sociedad civil que estaba pidiendo eso. Y es una de las cosas que nos detuvo, porque nos empezamos a preguntar: «¿Qué pasa? ¿No nos quieren? ¿No ven que estamos luchando por ellos? Hay que hablar con ellos.» Porque, luego, comprendimos que estábamos en deuda con ellos. Y nuestra deuda hacia el pueblo de México es que realmente no sabían quiénes somos, qué buscamos, qué queremos. Aunque sí habíamos sacado nuestra primera declaración de guerra, pero para poder difundirla en lo que es el territorio mexicano es muy difícil. Entonces eso es lo que nos hizo detener. A ver qué es lo que pasa, mientras recibíamos la gran información de qué está sucediendo. En-

tonces entendimos que había que hablar con la gente, explicar lo que queremos, qué buscamos, quiénes somos. Es ahí donde vino el ataque, que por ahí en algunos periódicos, revistas, unos cassettes por ahí, de que somos un grupo de pandilleros, unos grupos de robavacas, unos mentirosos, que estamos engañando a los campesinos, a los indígenas, los estamos manipulando a ellos, que somos salvadoreños, guatemaltecos, rusos y no sé qué tanto más. Y por eso intentamos hacer la Convención Nacional Democrática. Porque realmente nosotros no queremos la guerra. El gobierno necesita que alguien le diga cuáles son sus deberes. Porque es su deber dar un buen trabajo al pueblo mexicano. Es su deber darle una buena educación a los compatriotas, es su deber darle buena salud. ¿Por qué tenemos que dar la sangre y la vida por decirles: «¡Oiga, señor Salinas, señor Zedillo, es éste su deber!»? ¿Para qué sirvieron sus estudios, que se fueron no sé adónde a estudiar para gobernar, si se necesita un grupo de indígenas que les diga cuál es su deber? Por eso decimos: «Nosotros no queremos la guerra.» Pero si es que no nos ven como seres humanos, entonces ya entendimos nosotros que nuestra dignidad es lo que somos, lo que nos corresponde, lo que es de nosotros. Ya entendimos que si nosotros no vamos a luchar por eso, nadie va a hacerlo por nosotros. Y por eso decimos que si no nos responden, si es necesario que demos nuestra vida, así será entonces.

Y.: ¿Cómo explica usted el ataque a Rancho Nuevo? ¿Cuál era el objetivo?

Moisés: El objetivo era... recuperar armas, porque necesitábamos armamentos. Y demostrar quiénes son los protectores de los intereses de los ricos, qué es el ejército. El repliegue que hicimos, nosotros como ejército y como soldados, como todo soldado, tiene que obedecer órdenes. Las órdenes se cumplen, no se discuten. Esto es un ejército. Incluso yo estaba preparando ya el lanzamiento hacia Comitán. Llega el operador de radio, y dice: «Pasa esto.» Yo ya estaba dando las últimas indicaciones. Sólo faltaba la orden de lanzarse. En ese

momento llegan órdenes. Eso fue el 3 de enero. Entonces tuve que dar las órdenes que yo recibí, y lo que sucedió en Ocosingo es que no pudo llegar el mensaje. Y tardaron. Y en eso se produjo la sorpresa.

Y.: Porque en Ocosingo sí hubo muchos muertos...

Moisés: Muchos hermanos civiles murieron.

Y.: Pero también...

Moisés: También hubo compañeros combatientes que cayeron, por supuesto que sí.

Confrontaciones con los soldados

Y.: Ustedes, cuando se lanzaron, ¿pensaron que podían ser aplastados, que iba a ser más sangriento de lo que fue?

Moisés: Sí, estábamos seguros. Nuestros enemigos son los más poderosos. Son poderosos en sus armamentos. Pero no son poderosos en lo que es su dignidad, porque no es el que ordena el que sufre, sino los soldados. Y los soldados no saben por qué pelean, simplemente se ponen muy contentos porque se llena la bolsa de billetes. Pero a la hora en que se den cuenta de que el billete que llena la bolsa puede que me lo quede yo como combatiente del pueblo, y no ellos, se van a ir dando cuenta que dan su vida simplemente por dinero. No tienen moral de lucha, no tienen conciencia de lucha, no tienen objetivo para combatir.

Y.: Pero tienen armamento.

Moisés: Sí, pero nosotros sabemos, aquí donde estamos ahora, aunque no es tan poderoso el 22, es más efectivo como arma que lo que traen ellos.

M.: ¿Y ustedes, tomando en cuenta esta situación de los soldados, que son también indígenas en su mayoría, tratan de acercarse a ellos, de explicarles su lucha?

Moisés: Por supuesto. Si nosotros, que somos combatientes, no podemos, nuestros pueblos sí lo hacen. Cuando hicieron sus marchas las compañeras el 8 de marzo, pasaron a dejarles mensaje a los soldados en donde estaban. Les decían: «Mejor se van adonde sus padres, porque saben, ustedes también tienen mujer, tienen hijos. Nosotros sabemos también que, a lo mejor, tú eres mi sobrino, mi hijo, mi primo que no está viviendo conmigo, que salió. A lo mejor tú eres ahora este soldado. Entiendan que nosotros estamos luchando también para ustedes. Así es que no se dejen engañar en ese sentido, de estar defendiendo a uno que no tiene que ver nada con nosotros. Son los que nos han estado explotando a lo largo de 503 años.»

M.: ¿Tuvieron algún éxito? ¿Hubo desertores?

Moisés: Sí, por supuesto. Sí, continúa esa manera, porque hemos encontrado, pues, a soldados rasos que nos han contado que de tenientes para abajo no los obligan a meterse en las montañas, pero de tenientes para arriba ésos son los que exigen. Entonces dicen: «En cuanto tengan en sus manos a un teniente, sepan que ésos no obligan; en cuanto tengan en sus manos a un capitán, sepan lo que es.» Como diciéndonos: «Cuando capturen un capitán, mátenlo.» Pero nosotros sabemos lo que es la ley de la guerra.

Relación con los guatemaltecos

Y.: Habló de los guatemaltecos, aquí había muchos guatemaltecos ¿Cómo se llevaban con ustedes durante todos esos años de preparación?

Moisés: Ninguno pidió su ingreso. Siempre estaban así, en un grupo que no, que quizás ni querían saber que hay otro grupo guerrillero. Nunca hubo problemas con los hermanos guatemaltecos.

Y.: ¿No dialogaban?, ¿no trataron de intercambiar ideas sobre la manera de hacer la guerra?

Moisés: No, no, no.

Y.: Pero ustedes ¿conocían lo que había pasado en Guatemala?

Moisés: Sí, sabíamos cómo actuaban los compañeros y también el enemigo que entraba en el poblado y los masacraba.

Y.: ¿No temían que pasara lo mismo aquí?

Moisés: A nosotros no. No, porque estábamos armados. Y a los que sí les podía pasar, a los compañeros de los pueblos, les explicábamos. Pero ellos decían, somos nosotros los que estamos muriendo de diarrea, de calentura, de vómito, de parásito y que es igual que muriéramos luchando. Entonces, cuando nos respondían los compañeros así, nosotros pensábamos que estaban decididos.

Y.: ¿Qué hubieran hecho ustedes si el gobierno mexicano se hubiera comportado tan ferozmente como el gobierno guatemalteco?

Moisés: Hubiéramos cumplido lo que era nuestro deber, que es, desde que salimos, pelear, pelear y pelear. Y a ver qué pasa.

Tacho: Queríamos salir a hablar con ellos y decirles realmente el motivo, así como cuando salimos en San Cristóbal, en San Andrés, que venían muchos grupos a ver, por qué, cuál había sido la necesidad de levantarse en armas. Resulta que nos alzamos en armas sólo por vivir..., para tener una vida digna. Concretamente es eso. Y ellos pensaban seguramente que éramos realmente como lo decía el gobierno, un grupo de transgresores.

Y.: Sin embargo, al principio no hablaban solamente de eso, ¿hablaban de tomar el poder, hablaban de socialismo?, ¿o no?

Tacho: En el inicio se planteaba eso. Pero, en realidad, fuimos cambiando. Teníamos que buscar el modo de ese cambio. Si la vía de las armas sólo nos servía para que nos escuchen, pues muy bien. Y si después de que las armas hablaran, tomábamos nosotros la palabra, bien también. Vimos que la Convención Nacional Democrática era necesaria para que nos escucharan. Estuvimos buscando las formas.

Seguimos un camino, pero vimos que no era el que se necesita ahora. Seguimos por otro camino. No es porque nos estemos desviando, es la necesidad de los cambios que se va imponiendo.

M.: ¿Ustedes cambian también con estos cambios, a nivel ideológico, a nivel de pensamiento?

Tacho: Sí. Vamos soñando cada día y cada sueño que se nos aparece, vemos cómo realizarlo. Como si fuéramos soñando, y es que no tenemos un solo sueño. Un solo sueño podía ser la pura vía de las armas. Pero no fue. Fue uno, fue parte de los sueños. Pero los otros sueños ya los realizamos conforme los fuimos soñando...

Y.: ¿Qué otros sueños tuvieron?

Tacho: Hubo un segundo sueño después de nuestro alzamiento, el de crear el primer Aguascalientes.[1] Hicimos una locura porque tendimos de cerro a cerro una lona increíble y luego desapareció como si fuera un sueño. Hemos hecho cosas así. Esto no está planeado, sino se presenta de repente. Entonces nosotros actuamos inmediatamente. Y de repente volvimos a soñar que había que hacer un encuentro continental americano y ese sueño también se realiza. Nosotros hemos estado soñando cosas..., soñando cosas..., soñando cosas... Y se llevan a cabo esos sueños. Volvimos a soñar que había que hacer un encuentro intercontinental, y hicimos que ese sueño fuera realidad. Eso no estaba dentro del primer sueño de las armas. Nosotros habíamos considerado antes que un día teníamos que hablar con los intelectuales, con los obreros, con los maestros, con los estudiantes, con las amas de casa, con los campesinos, y que nos íbamos a juntar con otros indígenas, pero no sabíamos cuándo, a corto o a largo plazo. Y resulta que todo eso luego se ha estado consiguiendo a través de estas formas que hemos estado utilizando. Cuando decimos que lo vamos a hacer, lo hacemos. A veces decimos que hacemos muchas locuras. Pero es que para ser locos, salimos bien locos. Somos unos locos bien hechos locos.

M.: También cambió el lenguaje, del lenguaje un poco cuadrado, el socialismo, la dictadura del proletariado, la revolución armada, al lenguaje que habla de democracia, de justicia, del ser humano, de la humanidad: es un gran cambio, no es una traición, pero es un gran cambio.

Tacho: Sí, porque nosotros vemos que eso es lo que se necesita. Todo esto que hemos soñado son los sueños que se ne-

1. En agosto de 1994, para recibir a la Convención Nacional Democrática, los zapatistas construyeron, en la periferia de Guadalupe Tepeyac, su cuartel general de aquel entonces, un sitio bautizado como Aguascalientes.

cesitan. No son sueños distintos a lo que habíamos planteado al inicio, son parte de esos sueños, de los planteamientos del principio. Uno de ellos es avanzar hacia la capital. ¿Qué significa eso? Esa misión estamos por cumplirla.[1]

Y.: Pero no en la misma forma en que la habían soñado...

Tacho: No en la misma forma. A lo mejor vamos a llegar sin estas armas que tenemos. Vamos a llegar con nuestra persona, con nuestra palabra verdadera. Vamos a llegar allí a decir: «Hermanos, hemos cumplido con nuestra misión», por ejemplo. Entonces nosotros, conforme se vaya necesitando, nos vamos acomodando a la situación. A veces pasamos situaciones difíciles. Desde el principio de nuestra lucha nosotros hemos sido claros. Nuestros compañeros, que hablan desde hace ya muchos años, fueron muy claros y dijeron que nuestra lucha sería muy larga, muy difícil. Pero es justa. Es necesaria, pues. Como es muy larga, difícil, necesaria y justa, entonces nosotros combinamos todas esas formas de lucha. Que vamos por la vía pacífica, bueno pues, encuentros y diálogos y ahí vamos buscando la manera de hacer una nueva política. Por ejemplo, los encuentros de los Aguascalientes no son tristes, no, son de alegría, pues es una forma de hacer política, ésa es una nueva forma. A veces se necesitan las armas, bueno pues ahí las tenemos, es una garantía, no estamos opuestos a ellas. Y si hay otro camino, decimos, lo vamos a seguir. Estamos obedeciendo a una sociedad civil, tanto nacional como internacional. Entonces nosotros tenemos que demostrarles realmente esa voluntad y esa obediencia. Y cuando ya no nos dé resultados lo vamos a decir, para que también nos escuchen y ellos valoren y digan «tienen razón», y propongan otras vías de acción. Nosotros tenemos que buscar cuál es el momento de hablar y no en cualquier momento, sino lo vamos acomodando conforme se vaya necesitando.

1. Algunas semanas después de esta entrevista, la comandante Ramona viajaba a México para representar al EZLN en el Congreso Nacional Indígena.

Es así como vamos creando el zapatismo.

Y.: «Crear el zapatismo», ¿es lo que hacen?

Tacho: Se va creando, sí...

Y.: Pero alguna gente piensa que el zapatismo cambió solamente de palabra o se creó solamente de palabra, y que ustedes, en realidad, tienen los mismos objetivos que al principio y creen en los mismos medios que al principio.

M.: Tomar el poder por la vía armada... para decirlo claramente

Y.: Algunos dicen que la palabra de ustedes no es verdadera...

Tacho: Sí, eso lo hacen porque ven que la política real del zapatismo es así como lo hemos manifestado, una nueva forma de hacer política. Y que ha tomado un papel primordial en la vida política nacional e internacional. Por eso dicen ellos: «No es su lógica ésa, es otra.» Eso piensan ellos, pero nosotros no, nosotros somos serios. Nosotros vamos en serio cuando decimos: «Si tienen voluntad de encontrar una salida justa y digna, ¡órale!» Nosotros estamos dispuestos a firmar la paz, pero en una salida justa, digna. La paz, no la paz del silencio, ni de la muerte, ni del engaño, ni de la mentira. Una paz con justicia y dignidad, sobre todo para nuestros compañeros de los pueblos y para todos los mexicanos y si es posible a nivel internacional, lo haríamos. Pero nosotros decimos que la paz no es decir: «Se acabó la guerra.» Para nosotros eso no significa nada. La paz significa que se resolvieron los problemas, y ya no tenemos por qué pelear. Eso es lo que significa la paz: se resolvieron las demandas del pueblo de México.

Y.: ¿Cuáles sueños tienen ahora a nivel local y regional, a nivel de Chiapas?

Tacho: Bueno, pues ahorita vamos a esperar nuestros compañeros a ver qué sueños. Ellos son los que van a soñar y nosotros los vamos a revelar.[1]

M.: Una pequeña pregunta que tiene que ver con ese proceso de cambio. ¿Usted recuerda cuando les llegó la noticia de la caída del muro de Berlín y del derrumbe de la Unión Soviética? ¿Recuerda lo que pensó personalmente en ese momento?

Tacho: No. Algunas personas que sabían de nuestro movimiento quisieron asustarnos diciéndonos: «No se puede luchar ya.» Nosotros les decíamos: «Sí, se puede luchar. Tenemos que hacer una lucha justa, una guerra justa, que valga la pena.» Teníamos que hacer algo nuevo, que no repita otras tradiciones.

Había caído el muro de Berlín, una potencia a nivel mundial, y mucha gente nos decía: «¡Ustedes están locos! Ya no pueden hacer una guerra. ¿Cómo van a hacer una guerra, si hay grandes tanques, helicópteros?» Nunca se pusieron a pensar en crear algo nuevo, algo diferente, algo distinto, que sea por la vida. Porque todos los movimientos siempre fueron por la toma del poder y nunca cambiaron su postura. Y nosotros decimos *no*. Queremos un lugar, nada más. Para nosotros nada; para los demás, todo. Ése es un punto clave.

Y.: ¿Cuándo empezaron a pensar en esos términos, antes del 1 de enero, después del 1 de enero?

Tacho: Pues para serles sincero, muchos de nosotros, y particularmente su servidor, estábamos dispuestos a tomar las armas, porque para eso nos preparamos, pero no estábamos preparados para hacer política. Entonces nosotros empezamos a aprender a hacer política y una política de un nue-

1. El comandante Tacho se refiere a la consulta que se está desarrollando en las comunidades en el momento de estas entrevistas (agosto de 1996).

vo tipo, para la vida. Eso lo fuimos encontrando en el transcurso de 1994. A partir de ahí. Antes no. Nos preparamos para pelear, para defender, para morir o matar. Pero nunca habíamos pensado que lo que se necesitaba era la política, porque de haberlo pensado, hubiéramos hecho otra cosa, pues. Sí, hubiéramos llamado a otra locura, quién sabe qué. Pero no, nosotros nos preparamos con las armas. Yo pertenecí a las filas de milicias. Yo salí de ahí, fui responsable local, llegué a ser responsable regional, y los compañeros, ya conforme fueron viendo el trabajo, ellos mismos fueron dándonos los cargos para buscar, para pensar, hablar de la lucha, pues. Así empecé y no estaba realmente preparado para la política.

Y.: ¿Cómo vivió lo del 1 de enero, usted personalmente? ¿Dónde le tocó?

Tacho: En la cabecera municipal de Las Margaritas, con muchos compañeros. Nosotros íbamos en la vanguardia, nos tocó al frente y con muchos otros compañeros, nos tocó la entrada principal de la cabecera municipal.

Y.: ¿Hubo muchos muertos?

Tacho: No, casi no tuvimos bajas.

Y.: El subcomandante Pedro[1] murió ahí, ¿no?

Tacho: Decimos nosotros que cumplió con su deber, y es un deber de un combatiente vencer o morir. Con mucho orgullo reconocemos a los compañeros muertos. Pero, sin embargo, la lucha continúa porque ya sabíamos lo que iba a ocurrir, podría haber sido yo o cualquier otro combatiente.

1. El subcomandante Pedro, al que Marcos se refiere como a un hermano, era uno de los pocos mestizos fundadores del EZLN.

M.: ¡Qué trayectoria la de usted y otros compañeros: la milicia, aprender las armas, la política, hasta hablar frente a tres mil personas de 43 países diferentes! ¿Cómo se vive eso?

Tacho: Sí, es más que un sueño... Bueno, es que todos nosotros, incluido el compañero subcomandante Marcos, somos muy «naturales». Algunos de nuestros compañeros estuvieron en la escuela, pero, por ejemplo, yo tengo «segundo año de analfabeto», no estuve ni en la primaria, ni en la secundaria, ni en la normal superior. Todo lo aprendí en la vida cotidiana. Caminando, eso sí es cierto. Yo empecé a caminar, empecé a ser viejo antes de ser viejo. Empecé a caminar desde muy joven, desde los setenta. Entonces fui acumulando todas las experiencias que vivíamos, que pasábamos, que planteábamos, que hablábamos, que hacíamos, los escritos y todo. Entonces empezamos a recorrer, recorrer, recorrer y recorrer. Pero como ustedes saben, muchos se quedan en el camino, se distraen, y se quedan. Pero uno que va a seguir, sí, sigue su camino sin saber adónde va. Total, estamos haciendo un camino muy largo.

M.: ¡Hasta lo intergaláctico!

Tacho: Sí, hasta lo intergaláctico. Todo ese camino nos sirvió mucho. Y cuando estoy frente a una multitud, pues me siento como si estuviera en un pueblo. No se me sube el orgullo a la cabeza. Si aquí llegan muchos hermanos es porque también su vida ha sido muy difícil, entonces nosotros descubrimos cosas todavía más grandes y vamos tomando experiencias. Estamos entrando en una escuela que no existe, pues.

Nosotros no sentimos titubeo, no sentimos retroceso, no sentimos vergüenza, no nos tiemblan los pantalones, nada. Porque nos sentimos hermanados. Cuando uno se siente hermanado se siente a gusto de hablar con otros indígenas, con otros grupos sociales, con grandes escritores, con grandes in-

telectuales. Y realmente esto no lo pensamos antes, sólo lo sabíamos pero no sabíamos cómo se iba a dar. Entonces viene este momento, estamos cumpliendo cosas que estuvieron en el fondo de la selva, que los compañeros nos trasmitieron, y que de repente están llegando a la realidad.

Del zapatismo armado al zapatismo civil

El segundo choque: descubrimiento de la sociedad civil

Y.: ¿Cómo explica la designación de Camacho y la orden de cese el fuego,[1] iniciativas del gobierno que ustedes no esperaban?

Marcos: No, en esa época –del 5 al 10 de enero–, estamos con todos estos problemas que te dije. O sea, nos están bombardeando muy fuerte en Ocosingo y en las montañas del sur. A mí me tocó el bombardeo en las montañas del sur de San Cristóbal, con los aviones Pilatus que los suizos, que están por la paz, mandan para que maten mexicanos. Decidimos el repliegue a la Selva, por un lado, y, por otro, el avance fuera de las comunidades. Nosotros no sabemos qué está pasando. Los medios de comunicación clamaban por que nos mataran. La radio y la televisión, la prensa... todos decían: «... vivo o muerto. Este hombre, Marcos, engaña a los indígenas, entréguense, ríndanse.» Era una campaña muy dura en contra de nosotros.

1. El 10 de enero, Manuel Camacho Solís, rival desafortunado de Colosio por la candidatura presidencial y secretario de Relaciones Exteriores de Salinas, es nombrado por éste comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas. El 12 de enero Salinas decreta unilateralmente un cese el fuego.

Cuando se da la designación de Camacho como comisionado de paz, a nosotros nos parece un engaño. Nombran a alguien para hacer como que quieren la paz, pero nos siguen golpeando. Entonces no le dimos ninguna importancia. Seguimos con nuestro operativo. Lo que sí nos sorprende es el 12 de enero. El cese el fuego, la oferta de amnistía de Salinas y la oferta de diálogo de Camacho. Pero ahí pensamos que se trata de una trampa. Dijimos, pues no, ellos quieren que demos la cara para traicionarnos, entonces no hay que hacer caso. Porque nosotros nos estamos enfrentando con un mundo que no tiene nada que ver con el mundo real. Las grandes movilizaciones de la sociedad civil que hubo en la ciudad de México y otras partes del mundo, no las conocimos sino hasta después.

El 12 de enero pensábamos que era una trampa. Hicimos una valoración militar, teníamos fuerzas todavía cercadas en Ocosingo, aproximadamente 80 heridos en nuestros hospitales de campaña, gente perdida, unidades que no aparecen en el largo repliegue de las zonas de Los Altos hasta la Selva. Entonces decidimos aprovechar el cese el fuego y poner condiciones para el diálogo. Pero pensando que no se van a cumplir las condiciones, que todo es una trampa, que no va a haber cese el fuego. Sobre todo porque los días 13 y 16 todavía hay choques en San Miguel, en Monte Líbano y continúan los bombardeos.

Y.: ¿Hay muertos?

Marcos: De nosotros no, de los soldados sí. Una tanqueta que volamos cerca de San Miguel y el ocupante pasó a mejor vida.

Y cuando el cese el fuego se hace real empezamos a tener más acceso a lo que está pasando afuera. No nos damos cuenta hasta entonces, estoy hablando entre el 16 y el 20. Entonces nos encontrábamos con que todo este plan que te explicaba aquí en dibujos no era posible. Nos encontrábamos con esa otra fuerza que había aparecido, que no era el gobierno que nos estaba pidiendo dialogar, sino el pueblo. Noso-

tros pensábamos que el pueblo o no nos iba a hacer caso o se iba a sumar a nosotros para pelear. Pero no reacciona de ninguna de las dos maneras. Resulta que toda esa gente, que eran miles, decenas de miles, centenas de miles, tal vez millones, no querían alzarse con nosotros, pero tampoco querían que peleáramos, y tampoco querían que nos aniquilaran. Querían que dialogáramos. Eso rompe todo nuestro esquema y acaba por definir al zapatismo, al neozapatismo.

En ese periodo, los primeros días de enero, toda esa amalgama que se hace manifiesta el 1 de enero del 94, acaba por definirse en ese encuentro con la sociedad civil. Entonces, lo que había hecho la organización político-militar respecto de las comunidades –ceder, decir aquí hay algo nuevo, no sabemos qué pasa, vamos a tratar de aprender–, lo hace el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, o sea, la dirección del movimiento, y dice: «Aquí hay algo nuevo y no sabemos, detengámonos a ver qué está pasando, pero lo que planeamos ya no es posible.» Decidimos esperar, bueno, pues qué está pasando, pues no es el gobierno el que nos está pidiendo, no, es esta gente, esta gente por la que nosotros queremos luchar, nos está diciendo que no peleemos, ¿qué hacemos? No vamos a pelear en contra de ella ¿Peleamos a pesar de ella o qué hacemos?

Mayor Moisés:

Y.: ¿A ustedes les tomó por sorpresa la decisión del gobierno de cese el fuego?

Moisés: No. No tanto eso, sino que nos dimos cuenta de que no era una decisión de Salinas, sino la fuerza, la presión del pueblo que lo obligó. La sociedad civil intervino, se paró. ¡Momento, soldados federales. Momento, zapatistas! Si Salinas no hubiera hecho caso de eso, nosotros hubiéramos tenido que continuar. Pero no sucedió así, la fuerza del pueblo se impuso. Nosotros no podíamos quedarnos así, porque en nues-

tras siglas está «Liberación Nacional». Entonces, si no podemos disparar nuestras armas, ¿qué vamos a hacer? Fue así como nuestros compañeros de los comités, del Comité Clandestino, decidieron que había que hablar con la gente, para ver cómo teníamos que seguir la lucha. Ahora sí entrábamos a lo nacional.

Y.: Pero no por la vía armada que pensaban, no por la vía de la insurrección de la gente de otras regiones...

Moisés: No, eso no se dio. Ahí nos dimos cuenta que la gente no tenía esa determinación. Ya vimos que en nuestro país sólo existíamos los zapatistas.

M.: ¿Lo lamentaron o lo tomaron como un hecho positivo que podía dar lugar a cambios pacíficos?

Moisés: Para nosotros no fue una lástima. Sabíamos que tendríamos que luchar nosotros por todos los mexicanos. «Vamos a ver cómo nos organizamos con ellos, vamos a tener que ver si nos aceptan o no nos aceptan.» También por eso hicimos la consulta, porque realmente queríamos ver si las demandas del pueblo de México, por las que nosotros estamos dispuestos a dar nuestra vida, coincidían con las nuestras. Los compañeros de los comités... estuvieron muy bien en su manera de pensar, porque nos decían: «Pues es un riesgo, es un riesgo, porque si te contesta el 5 %, pues ¡oye!, se tendrá que pensar, ¿qué vamos a hacer?» A lo mejor nos iríamos... ¡no sé adónde! Pero nos dimos cuenta que no, porque respondieron a más del 90 % que sí, era la demanda principal.

El cálculo de Salinas («¿Cuánto cuestan los zapatistas?»)

Y.: ¿Cómo interpreta hoy el hecho de que el cese el fuego era en serio finalmente?

Marcos: Para nosotros, el cálculo de Salinas era que le saldría más barato el intento de negociar y ver si el zapatismo se podía comprar, que arriesgarse a aniquilarlo, porque eso sí echaba por tierra todo su proyecto propagandístico. En cambio, en su propaganda internacional, en toda la imagen que se construyó, sí podía aceptar una mancha. «Sí, es cierto, no soy perfecto, tengo un defecto que se llama Chiapas, pero lo voy a resolver. Pero sólo Chiapas, el resto del país está bien.» Eso era más barato que aniquilar todo esto y arriesgarse a la respuesta que ya se estaba dando en el resto del país. Salinas es un hombre extraordinariamente inteligente, muy perverso, pero extraordinariamente inteligente. De pronto, con esa jugada se pone a la cabeza del movimiento pacifista, neutraliza toda la posición a nivel nacional. Adquiere prestigio internacional y autoridad, porque da un vuelco y juega al tiempo y al dinero. «Hablemos, a ver, ¿quiénes son?, y a ver, ¿cuánto cuestan?» Ésa es una razón. Otra, son las divisiones internas del régimen, este régimen que nosotros suponíamos muy sólido. Pero resulta que estaba tan fracturado que, de pronto, empiezan a pensar que el EZLN ha sido promovido por alguno de ellos mismos.

Y.: Se hablaba mucho de eso en esa época. Fernando Gutiérrez...

Marcos: Sí, que había una mano negra detrás. Fernando Gutiérrez Barrios,[1] Manuel Camacho Solís, los resentidos del régimen, los que habían sido desplazados, estaban promoviendo esto. Entonces, de pronto el régimen pensaba que el enemigo era interno y no externo, y necesitaban tiempo para verificar de quién se trataba.

1. Fernando Gutiérrez Barrios, uno de los «dinosaurios» del PRI, fue durante largo tiempo responsable de los servicios de inteligencia. Había sido reemplazado en el puesto de secretario de Gobernación por Patrocinio González en enero de 1993. Se le considera uno de los principales artífices de una política mexicana tradicionalmente favorable al régimen cubano y a los movimientos revolucionarios en el resto de América Latina.

El tercer elemento que imagino es que el alzamiento zapatista provoca que se exhiban las fracturas internas y que el gobierno de Salinas no pueda responder homogéneamente a la decisión de aniquilamiento. Que haya existido gente que se opuso a este recurso, me imagino que la hubo. Estoy seguro de que dentro de las altas esferas del poder hubo quienes se opusieron al recurso de la vía violenta. Incluso entre los militares, porque los militares se daban cuenta de que no era un movimiento contra el que se habían preparado. Los oficiales del ejército federal se habían preparado con la mentalidad de la seguridad nacional, la Escuela de las Américas[1] y todo eso; contraguerrillas implantadas desde fuera, financiadas desde el extranjero. Y de pronto se encuentran con una guerrilla indígena, porque ellos veían que a quienes mataban eran indígenas. Pero que además levantaban banderas que son de los soldados mismos: la patria, la democracia, la libertad, la historia. Todo lo que es propio del ejército federal se lo apropiaba otro ejército. Éramos un enemigo bastante incómodo, no en términos militares, sino en términos políticos y éticos.

El giro

Y.: ¿Es cierto que usted declaró que el ejército mexicano es un mito?

Marcos: No me acuerdo si lo declaré así. A lo que me refería es que el ejército federal mexicano no es un ejército mexicano, es el ejército del sistema político mexicano.

Y.: ¿No quería decir que no tenía el poder militar de aplastar..?

1. Escuela de las Américas: durante décadas Estados Unidos formó y entrenó en la lucha antisubversiva a militares de los diferentes países latinoamericanos en este establecimiento de la zona del Canal de Panamá. El centro fue cerrado en los años ochenta.

Marcos: Claro que tenía poder militar. Eso nunca lo dudamos. Nosotros conocíamos su estructura interna y su poder de fuego. No creemos, ni creímos entonces, que fueran capaces de aniquilarnos como ellos decían, de un manotazo. Pero sí que eran superiores en términos militares. Que podían echarnos para atrás y mantenernos atrás, no aniquilarnos, pero sí que no era posible derrotarlos en términos militares.

M.: Se produjo en ese momento la prohibición por el CCRI de tomar contacto con otros grupos armados, ¿era una prueba de la aceptación honesta del cese el fuego?

Marcos: No, eso fue después. Nosotros hubiésemos querido, en lo peor de la guerra, tener un contacto con los otros grupos armados. Pero el único que nos contactó fue el PROCUP. Por las acciones que hizo en enero, las bombas que puso. Y con él ya teníamos distancia y diferencia desde mucho antes.

Cuando viene la consulta, después del diálogo en la catedral de San Cristóbal, hacemos contacto con organizaciones armadas. Algunas que ahora están en el EPR,[1] según leo en la prensa. Todos coincidíamos en que en enero del 94 lo novedoso, lo significativo, no era el alzamiento zapatista, sino esta insurgencia de la sociedad civil y que, evidentemente, la lucha armada en ese entonces no podía tener apoyo de la mayoría de la población, el sentimiento no era ése. En todo caso había que esperar al 21 de agosto y entonces hicimos el acuerdo de que no realizaríamos acciones militares, ni ellos ni nosotros, en el periodo preelectoral, sino que le íbamos a dar tiempo a la insurgencia civil.

Después de febrero del 95, cuando entramos al diálogo y se trata de hacer contacto con las otras organizaciones, es cuando las comunidades dicen: «No podemos estar jugando en las dos pistas.» Y ya hicimos un compromiso después de la

1. EPR: Ejército Popular Revolucionario, organización guerrillera que hizo su aparición pública en el estado de Guerrero el 28 de junio de 1996.

consulta. Cuando la consulta[1] dice: «Transfórmense en una fuerza política para luchar.» Es decir, pues, tenemos que acatar eso y si hacemos contacto militar con otra organización, tendríamos que decirle a la gente, porque no podemos estarla engañando como hace el gobierno. Consultarla y luego no hacerle caso. Y si se lo decíamos, íbamos a afectar a la otra organización armada. Por eso rompimos los contactos.

1994: un año caótico

Y.: ¿Cuándo nace el zapatismo civil? ¿En las «conversaciones en la catedral»?

Marcos: Tal vez cuando se forma ese absurdo y maravilloso cinturón de paz, que es completamente sorprendente. Imagínate, para nosotros, que salimos de San Cristóbal a morir, convencidos de que nos matarían en donde fuese, regresar a San Cristóbal y ser recibidos por la gente como personajes. Aplaudían y salían a las calles y todo. Y había mucha gente organizada para hacer ese cinturón en condiciones muy difíciles, periodo de lluvia, de frío, etcétera. Y la mayoría sin ninguna organización. No respondían a iniciativas políticas, a una línea, era gente sin partido que no sacaba ninguna ventaja de estar ahí. La fotografiaban, padecía hambre, podían perder el trabajo, pero iban a proteger aquello en lo que creían.

Es el primer contacto que tenemos con una realidad que estaba ahí y que no pensábamos encontrar. Yo no me atrevería a llamar zapatismo a algo apenas emergente, digamos, una cierta composición de clases sociales muy variada, de arriba a abajo, que simpatizaba con algunos planteamientos del EZLN. Pienso que la mayoría de ellos venía a conocernos. No había decidido nada todavía.

Y cuando decidimos asistir al diálogo créeme que se dio

1. En agosto de 1995 el EZLN emprendió una amplia consulta nacional e internacional a propósito de su orientación y de su futuro.

una discusión muy fuerte. Había gente que pensaba que no había que ir, que era una trampa. Además, nos estaban mandando al negociador experto del gobierno, Camacho Solís, que había neutralizado y convencido a partidos políticos como el PRD. En el Comité algunos piensan que si van, se los van a comer. Camacho los va a envolver, los va a chingar y van a perder. Y la otra parte del Comité decía que había que aprovechar ese espacio para hablar, teníamos que saber qué estaba pasando. Decíamos que había que hablar con la gente, pues es un diálogo, hablamos con el gobierno pero vamos a hablar con la gente y ahí vamos a saber qué está pasando. Finalmente corremos el riesgo de que el diálogo vaya a ser usado por el gobierno o que vaya a ser usado por los zapatistas. Ésa era la duda y era la apuesta, y finalmente ésa fue la lucha en la catedral. Y yo creo que la ganamos nosotros.

Y.: ¿En qué sentido?

Marcos: Sí, el diálogo sirvió a los zapatistas para darse a conocer y para entrar en contacto con mucha gente, aunque fuera a través de los medios porque no hubo contactos directos. Y el gobierno no logró comprarnos, no logró convencernos. Finalmente todo ese proceso de diálogo se va al carajo el 23 de marzo cuando asesinan a Colosio.

Y.: ¿Es el acontecimiento decisivo?

Marcos: Sí, eso demuestra que ese gobierno no tiene ninguna capacidad de negociar, está en crisis, no es posible llegar a un acuerdo estable con un gobierno que está en crisis. La bala que mata a Colosio mata la posibilidad del acuerdo de paz con el EZLN. No podíamos pactar nada con alguien que ni siquiera podía garantizar la vida de su heredero. ¿Por qué iba a garantizar la vida de su enemigo? Y reflejaba una profunda crisis política que evidentemente no iba a traer ningún resultado.

Y.: ¿Ahí, ustedes deciden esperar las elecciones de agosto?

Marcos: Esperar y preparar la resistencia.

Y.: Con esta decisión ustedes mataron a Camacho políticamente. Hubieran podido dar un voto positivo al proyecto de acuerdo y eso hubiera reforzado la posición del comisionado y candidato presidencial potencial, Camacho, ¿o no?

Marcos: No, ya era imposible, mira, cuando el 23 de marzo asesinan a Colosio, también asesinan a Camacho políticamente.

Y.: ¡Y ustedes lo rematan!

Marcos: El problema no era ése. No íbamos a firmar porque no teníamos con quién firmar. Para nosotros el problema ya no es decir sí o no, sino ¿qué sigue? Esto es lo que plantea el Comité. Esto que pasó ya anula la posibilidad de un acuerdo. ¿Qué vamos a hacer? ¿Atacamos? ¿Nos quedamos así?

Pero ya no hay ninguna esperanza, yo creo que él tampoco tenía ninguna esperanza de capitalizar políticamente un acuerdo. El que mató a Colosio estaba dispuesto a matar al que fuera. En todo caso, el siguiente iba a ser Camacho, ése era nuestro análisis.

No, nuestro problema es que tenemos que decidir como organización lo que vamos a hacer. Otra vez somos un ejército en situación de no estar preparado para lo que sigue.

Y.: Ustedes también entran ahí en una indefinición, en una indeterminación muy grande. Jorge Castañeda[1] dice: «Marcos tenía la oportunidad de entrar en el juego político». Entiendo que no era el objetivo de Marcos, pero poniéndolo como lo interpreta Castañeda, en ese momento perdió su

1. Jorge Castañeda: analista político mexicano.

oportunidad y desde entonces está en reflujo político, es decir, el zapatismo tenía la oportunidad de transformar su fuerza político-militar simbólica en algo político.

Marcos: Tal vez, pero entonces no lo vimos. No lo vimos porque, te digo, estábamos improvisando, y lo que nosotros teníamos que resolver era el siguiente paso, el acabar de encontrarnos con esa realidad nueva que habíamos enfrentado. El problema era: ¿qué hacíamos con esa gente que había detenido la guerra? ¿Sólo la había detenido o estaba dispuesta a algo más? ¿Y a qué estaba dispuesta? Teníamos que encontrarnos otra vez y hablar. Y era la gente que mandaba ayuda humanitaria y que no había acabado en el diálogo de la catedral, sino que había seguido.

No nos habíamos planteado la posibilidad de acceder al poder. Ni siquiera era nuestro objetivo. Nuestro objetivo era que a otros les iba a tocar llegar al poder y resolver nuestras demandas. Eventualmente una opción de izquierda o de centro, por el lado de Cárdenas, o de izquierda por otro lado, o dentro del PRI, alguien que fuera capaz de resolver esos problemas y tal vez, después, pensar en una participación política. Pero no pensamos que ésa fuera nuestra posibilidad.

Ahora, yo pienso que acertamos, porque en ese entonces los que tenían más posibilidades políticas fracasaron. Incluso el grupo de Castañeda, el grupo San Ángel, fracasa también como factor de poder. ¿Qué hace pensar que un ex guerrillero iba a poder lograrlo? Nada. Yo creo que no era factible, pero sobre todo diría que no estaba en las expectativas del EZLN.

Y.: ¿Y la apuesta sobre las elecciones de agosto del 94?; ¿pensaban que podía ganar el cardenismo o no?

Marcos: Nosotros pensábamos que iba a ganar el PRI, que habría un fraude tan descomunal que la gente iba a decir, pues, vamos a rebelarnos, no digo a tomar las armas, pero sí que iba a haber un movimiento de descontento muy grande. Entonces dijimos: «Vamos a esperar a después de las eleccio-

nes, y ahí el resto de la gente se dará cuenta de que el PRI, el sistema de partido de Estado, no va a organizar su suicidio.» Es lo que estábamos pidiendo nosotros, que se suicidara, pero no lo va a hacer.

Entonces no podíamos hacer algo antes, teníamos que dejar que las elecciones se dieran como las tenía planeadas el Estado. Teníamos contactos con gente que nos filtraba información de lo que pasaba en el aparato de gobierno y le advertimos a Cárdenas que la intención del gobierno era mandarlo al tercer lugar. Su objetivo era ese, no ganarle las elecciones, sino quitarle toda posibilidad de protesta. Se lo dijimos el 15 de mayo y se lo volvimos a decir en la Convención,[1] a través de doña Rosario, creo. Si estaba pensando pelear la Presidencia desde el segundo lugar, estaba equivocado. Iba para el tercer lugar, ésa era la maniobra.

No nos hicieron caso. Dijo que no, que no era posible, dijo que el PAN no tenía ninguna posibilidad. Que estaba siendo inflado por el PRI. Es natural, porque yo también hubiera pensado así; él tenía confianza en que iba a ganar. Si no, no se hubiera lanzado. Yo también, si me hubiera presentado a eso, hubiera tenido la confianza en que iba a ganar, si no, para qué lo hago.[2]

Muchos dicen que el movimiento zapatista perjudicó la imagen de Cárdenas, yo creo que la favoreció porque él aparecía como el tránsito pacífico posible. A diferencia del tránsito violento, que era lo que ofrecíamos nosotros.

Y.: ¿No hubo una reacción de miedo? Ciertos sectores ¿no votaron por Zedillo por miedo a la desestabilización del sistema?

Marcos: Ésa es una lectura. Nosotros no estamos tan seguros porque el proceso electoral del 94 fue tan perfecto que da

1. La Convención Nacional Democrática se reunió en Guadalupe Tepeyac en agosto de 1994 por iniciativa del EZLN.
2. Antes, tal como se ha visto, Marcos ha afirmado que a fines de 1993 el PRD no se hacía ninguna ilusión sobre sus posibilidades de alcanzar la victoria.

mucho que pensar. Por ejemplo, está la relación de porcentajes. Es más o menos así de 50, 30, 15. PRI, PAN, PRD. Y el 2 % para el PT.[1] Ese porcentaje se daba por igual en las Lomas de Chapultepec, en Polanco, sectores de gente muy acomodada, y en La Lagunilla, o en Chiapas o Guerrero, que son indígenas. Se repitieron los mismos porcentajes en la elección presidencial, aunque variaran las elecciones locales de diputados.

Como si nos encontráramos ante gente extraordinariamente politizada que quería a Zedillo de presidente, quería al PRI en la Presidencia, pero no lo quería de diputado ni senador. No lo quería de presidente municipal. Pero para la Presidencia, esos porcentajes se repiten con una regularidad asombrosa en lugares completamente distintos.

Aparte de las desproporciones financieras, que eso sí se puede demostrar. Zedillo lo reconoció: «Sí, es cierto, me gasté más que los otros. Y por eso les gané.» Tuvo más acceso a los medios y a los recursos para su campaña. Nosotros pensamos que dentro de la elección hubo fraude. No percibimos que entre la población haya habido miedo, y menos al zapatismo. La gente no ha salido a manifestarse nunca para apoyar al gobierno cada vez que quieren liquidarnos. Al revés, ha salido a manifestarse para que no nos liquiden. Y no estoy hablando de militantes o de obreros, estoy hablando de clase media, de sectores acomodados, de artistas, de intelectuales.

Y.: No tanto miedo al zapatismo como al asesinato de Colosio, ¿no?

Marcos: Yo pienso que eso sí importó. La gente pensó que si el régimen era capaz de eso, era capaz de cualquier cosa.

Ahora, la elección pone de manifiesto varias cosas. Es la primera elección en la que el PRI no obtiene la mayoría. O sea, que la mayoría de la gente vota en contra del PRI, aun-

1. PT: Partido del Trabajo.

que se divide entre abstencionistas, PAN, PRD, PT y zapatistas –porque hubo bastantes votos anulados que eran para el EZLN–. Es la primera vez que esto ocurre. Era un voto en contra del PRI, no a favor del PRI. Lo que pasa es que se diluyó entre el abstencionismo y las fuerzas de oposición.

Y.: Pero no hubo la protesta masiva que ustedes esperaban.

Marcos: Ahí nos equivocamos otra vez, como en enero del 94, y otra vez viene la pregunta de ¿qué sigue? No pasó esto y la Convención Nacional, que era nuestra iniciativa de contacto, también entra en un periodo de crisis interna como resultado del fracaso electoral. Queda esperar a que salga Salinas y a ver qué plantea el nuevo presidente. Es lo que decide el comité. El diálogo quedaba así en un impase; cuando se da el asesinato de Ruiz Massieu,[1] entonces rompemos el diálogo con Salinas y esperamos a ver qué pasa con Zedillo. Zedillo empieza a entrar en contacto con nosotros a través de cartas en las que nos ofrece solucionar el problema cuando tome posesión. Nosotros le decimos que no es el presidente, que de momento no podemos hacer tratos con él y que ya cuando sea presidente estaríamos dispuestos a dialogar.

Cuando entra Zedillo, lo primero que hace es apoyar a Robledo Rincón,[2] que es la señal clara para nosotros. Si el fraude electoral de Zedillo no era comprobable, el de la elección de Robledo Rincón como gobernador de Chiapas era perfectamente visible. Había pruebas y hubo tribunal, muchos observadores que podían demostrar que había habido fraude. Y lo que hacía Zedillo como primer acto de gobierno era asistir a la toma de posesión de Robledo. Es ahí donde el Comité

1. José Francisco Ruiz Massieu, secretario general del PRI, es asesinado el 28 de septiembre de 1994. Raúl Salinas, hermano del presidente Carlos Salinas, está preso desde 1995 como sospechoso, aunque no formalmente acusado, de haber sido el instigador de este crimen.

2. En agosto de 1994 Eduardo Robledo Rincón fue elegido, oficialmente, gobernador de Chiapas, pero debió renunciar poco tiempo después.

dice pues no, pues no nos van a hacer caso, van a hacer como que no pasó nada. Hay que hacer algo para que recuerden que estamos aquí. Y es cuando se decide la ruptura del cerco, en diciembre del 94.[1]

Ahí lo que nosotros queríamos era llamar la atención otra vez: «Aquí estamos, Zedillo», como le hicimos a Salinas: «Acuérdate, tienes una guerrilla en el Sureste y tienes que resolverla de alguna forma, militar o políticamente.» Rompemos el cerco y entonces el gobierno aprovecha para detonar lo que, ahora sabemos, era una crisis inminente. La crisis económica revienta unas horas después, para echarnos la culpa a nosotros, y el peso se va al carajo. La bolsa y la fuga de capitales y todo eso.

Y.: Sin embargo, la acción de ustedes ha tenido una repercusión internacional tremenda. ¿No ha tenido efecto en la crisis financiera mexicana y también internacional? El director de la Banque de France, que es la institución monetaria fuerte allá, declaró: «El sistema internacional es ahora tan frágil que un puñado de indígenas de un rincón de México puede ponerlo en peligro.»

Marcos: Unos poetas, dirían los del EPR, un puñado de poetas.

Sí, pero eso significa que la crisis estaba larvada desde antes. Creo que nuestras acciones abrieron, como una olla de presión, un agujero, por eso se revienta. Pero en México, en concreto, resulta un vuelco porque la miseria de los indígenas pasa a ser compartida por millones de mexicanos. Se generaliza todo. El gobierno tenía realmente un foco de agitación que debía aniquilar. O sea, los indígenas ya no eran solamente gente con la cual se podía simpatizar; ahora se podían convertir en compañeros de lucha para mucha gente que de pronto

1. El 19 de diciembre de 1994 el EZLN emprende, fuera de la «zona de conflicto», una ofensiva sin que hubiese enfrentamiento alguno con las fuerzas armadas.

empezaba a entrar en el mismo nivel de vida, en condiciones iguales de miseria. Es cuando se da el golpe de febrero de 1995.

Hay varios zapatismos en el zapatismo

M.: ¿Ahí se desarrolla la concepción de una sociedad civil organizada o de nuevas formas políticas, organizaciones populares?

Marcos: Todavía no. Todavía estábamos pensando en el zapatismo del EZLN, nada más. Todavía no nos habíamos percatado de que el zapatismo armado había empezado a cambiar en su relación con el zapatismo civil. Esto es algo que no advierten los que ven con amargura la Convención Nacional Democrática. La ven como un fracaso. ¿Por qué fue un fracaso? ¿Porque no ganó Cárdenas, porque no se convirtió en fuerza política? Pero la verdad es que ahí ya se puede empezar a hablar de un zapatismo civil y de un zapatismo armado. Incluso el EZLN empieza a modificar sus discursos y sus iniciativas para ser más participativo en esa dinámica. Ahí es donde ya empieza a gestarse el diálogo de San Andrés.[1] La guerrilla insiste en que sea una mesa más grande donde se sienten otros, ya no solamente el gobierno y la guerrilla. Se empieza a gestar lo que es la consulta, se va a gestar la Cuarta Declaración, y luego los encuentros, y los foros después.[2] Es a partir de la Convención Democrática donde ya empezamos a hablar de un zapatismo que ya no es el EZLN o no se reduce al EZLN.

Y.: ¿Qué es el zapatismo?, ¿el neozapatismo? Ya estamos

1. El diálogo de San Andrés Larráinzar comienza en abril de 1995.

2. Marcos se refiere aquí, entre otras, a la Consulta Nacional e Internacional (agosto-septiembre de 1995), al Foro sobre los Derechos y la Cultura Indígenas (enero de 1996), al Foro sobre la Reforma del Estado (julio de 1996), al Encuentro Intercontinental (julio-agosto de 1996).

frente a esta pregunta. ¿Se puede sostener la hipótesis de que hay tres componentes, uno militar, que ha heredado todo lo que nos acaba de contar sobre antes del 1 de enero del 94, uno que podríamos llamar social, tal vez, y un componente político? No sé si estaría de acuerdo.

Marcos: Yo pienso que hay como una serie de intersecciones. Existe el zapatismo del EZLN, en el que están las comunidades y las fuerzas combatientes. Separo las dos cosas porque las comunidades se comunican a partir de las fuerzas combatientes. Los indígenas establecen relaciones con el exterior a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Esto es importante porque es una estructura militar. Entonces, mucho del discurso y de la práctica zapatistas tiene todavía esa dosis de autoritarismo o de impaciencia, digamos, de los militares.

Y.: Economía de guerra, sociedad de guerra...

Marcos: Todo eso. Y esta desesperación de que las iniciativas no se cumplan inmediatamente, como ocurre en un ejército. Igual decidimos hacerlo así porque la gente no reacciona rápido, deberían hacerlo, ¿no estamos acaso en una situación de guerra?

Entonces, está propiamente el EZLN, las comunidades indígenas, eso es el zapatismo, digamos, original. Luego está el zapatismo civil, que se construye desde San Cristóbal, desde el diálogo de la catedral y la Convención Nacional Democrática; que apunta ya a organizarse, o sea, a dejar de ser algo que sólo se junta para apoyar o para ser solidarios. Una especie de tránsito de comité de solidaridad a una organización política.

M.: ¿El Frente Zapatista?

Marcos: Ojalá fuera el Frente, sería el FZLN. Pero antes, este zapatismo civil empieza a desarrollarse como una organi-

zación, un zapatismo orgánico. El EZLN plantea que, si hay condiciones, puede llegar a confluir con esa organización en su tránsito político.

Y hay otro zapatismo, más disperso, más amplio, más diluido, que es gente que no tiene ninguna intención de organizarse o que pertenece a otras organizaciones políticas o a otros grupos sociales, pero que ve con simpatía a los del EZLN y está dispuesta a apoyarlos.

Ésos serían los tres grandes componentes, a nivel nacional: el zapatismo armado, el zapatismo civil y un zapatismo social.

La nebulosa internacional

Además, aparece, a partir de los encuentros, después de febrero 95, un zapatismo internacional. En el 94 no había mucho interés o no era tan concreto como ahora. Tuvo que pasar tiempo para que el zapatismo se diera a conocer en el exterior, fuese digerido, asimilado. Fue después de la traición del 95 cuando la gente se acordó de nosotros, poco a poco el movimiento se desarrolló y tomó forma con la preparación del Encuentro Internacional.

Acabo de platicar con gente de la televisión turca, ¡hay una edición de todos los comunicados y cuatro o cinco comités de solidaridad en Turquía! Ese zapatismo internacional parece entender mejor el carácter indígena del EZLN, por un lado, y por otro lado, ha entendido que ese planteamiento del neozapatismo original, la unidad del aparato militar y las comunidades indígenas, tiene alcances universales.

Es un zapatismo más autónomo, más independiente. Hay algún punto común que une a los turcos, a los kurdos, a los griegos. Se encontraron en el zapatismo, pero tienen su propia lógica, sus propios planteamientos, y sólo reivindican algunos planteamientos muy generales del zapatismo. No me atrevería a llamarlo zapatismo. Pero es un fenómeno que se presenta en torno al zapatismo, con el zapatismo como pretexto. Y no veo

ninguna semejanza entre los zapatistas vascos, los catalanes, los griegos, los kurdos, los suecos, los japoneses. Lo único que veo es que vienen aquí y tienen su propia idea de lo que es el zapatismo, su propio deseo de lo que el zapatismo debe ser, en realidad su propio proyecto. Pero es un fenómeno que existe, que es real, que cada vez se desprende más de la cuestión indígena y apunta más a encontrar una serie de valores universales que le sirvan al japonés, al australiano, al griego, al kurdo, al catalán, al chicano, al mapuche chileno y al indígena del Ecuador, por ejemplo.

M.: Parece que después de 15 años de descomposición de la izquierda, la gente encuentra aquí, por primera vez, un punto para el inicio de la recomposición, lo que sería más que proyectar únicamente sueños o deseos o fantasmas.

Marcos: Tal vez el zapatismo les ayudó a recordar que había que luchar y que valía la pena luchar, sobre todo que era necesario luchar, pero nada más. El zapatismo tiene que ser muy claro en eso, no puede pretender constituirse en una doctrina universal, liderar la nueva internacional o cosas por el estilo. Es sobre todo esa generalidad, esa indefinición del zapatismo, la que es importante. Es importante que se mantenga, que no se defina. Porque el contacto con ese zapatismo internacional significa, para las comunidades, la posibilidad de resistir y de tener un escudo más efectivo que el del EZLN, que el de la organización civil, que el del zapatismo nacional. Y esto tiene que ver con la misma lógica del neoliberalismo en México, que apuesta mucho a su imagen internacional. Es como una especie de acuerdo: ellos obtienen del zapatismo lo que necesitan, ese recordatorio, este trampolín para despegar de nuevo, y las comunidades obtienen ese respaldo, ese apoyo que les garantiza sobrevivir.

Y.: En la medida en que trae algo nuevo, alguna posibilidad de recomposición, el zapatismo puede superar las relaciones paternalistas o instrumentales. De usar la solidaridad in-

ternacional solamente como escudo, se daría espacio a muchas actitudes paternalistas y de asistencia.

Marcos: La verdad, creo que no ha sido así. De la gente que viene a los campamentos estamos recibiendo críticas, críticas fraternas pero muy duras, muy cuestionadoras, de alguien que te considera de su misma estatura, que te considera como una fuerza política que tiene que dar cuentas. Veo en este movimiento zapatista internacional una relación de respeto y de igualdad, que a veces es injusta porque nosotros estamos siempre en guerra, por ejemplo, no nos pueden pedir la misma lógica para hablar con alguien si somos perseguidos, como si fuéramos una organización como el PRD, enfrentándonos con otras fuerzas políticas.

Eso es más o menos, a grandes rasgos, lo que yo veo. Veo que el EZLN va a tener que definir sus relaciones con estas instancias, con las cuatro instancias, consigo mismo, con las comunidades y el zapatismo militar, con el zapatismo organizado del Frente, con el zapatismo social y con el zapatismo internacional. El desafío es saber cuándo mirar el dedo y cuándo mirar la estrella.[1] Alain Touraine hablaba de lo universal, lo internacional, lo nacional, lo indígena. ¿Cómo encontrar el nivel para cada cosa?, ése es el reto para el zapatismo. Touraine lo puso así, en términos sociológicos de niveles, el viejo Antonio, en términos poéticos; yo pienso que ése es el problema del zapatismo ahora. Más grave que los soldados, que la ruptura del diálogo, que los aviones y los tanques, y que de eso va a depender mucho su existencia futura.

Al tratar de definirse, el zapatismo puede pasar a ser una organización más o puede aportar realmente algo nuevo.

1. «El viejo Antonio vuelve a tender la mano hacia la estrella. Se mira la mano el viejo Antonio y dice: "Cuando se sueña hay que ver la estrella allá arriba, pero cuando se lucha hay que ver la mano que señala la estrella. Eso es vivir. Un continuo sube y baja de la mirada."» («Ponencia a 7 voces 7», leída por Marcos en el Encuentro Intercontinental en julio de 1996.)

Ética, comunidad y democracia

El zapatismo y la cuestión del poder (Zapata, el Che...)

Y.: Cuando dice que no han renunciado a ir a la Ciudad de México, ¿habla de entrar en México a la manera de Emiliano Zapata, de la insurrección del 1 de enero, o se trata de otro objetivo?

Marcos: Bueno, eso de marchar sobre la Ciudad de México es, en primera instancia, la reiteración del carácter nacional de nuestra lucha. Reafirmar que nuestras demandas tocan el centro del poder político y económico en este país, en México. El rechazo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a asumirse sólo como un movimiento geográficamente local, e indígena en cuanto a su carácter social.

También quiere decir que, por otro lado, no hemos renunciado a la lucha armada. No se han abierto los caminos para el tránsito pacífico, las armas siguen teniendo su función, en este caso la más evidente es que el gobierno sólo dialoga con una fuerza armada y con las fuerzas políticas no dialogó en ninguna circunstancia. Con las fuerzas sociales ciudadanas no dialoga más que cuando se presenta un hecho armado con las características del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La marcha sobre México es, sobre todo, un símbolo, puede ser una marcha armada, puede ser una marcha pacífica. La idea es pasar de la cuestión solamente chiapaneca e indígena a la cuestión nacional. Es decir, coincide con el planteamiento del Frente Zapatista de Liberación Nacional, como una organización ya no mayoritariamente indígena, sino que incorpore a otros sectores sociales, principalmente trabajadores del campo y de la ciudad, maestros, intelectuales, estudiantes, artistas, todo lo que es el zapatismo civil que conocemos. El símbolo remite a ese tránsito de una organización fundamentalmente indígena que se encuentra con ese movimiento y aspira a producir algo nuevo.

Y.: ¿Se podría decir que se trata de tomar el Zócalo, más que de tomar el Palacio Nacional?[1]

Marcos: Sí, claro. El reto es éste, nosotros podemos ir a la Ciudad de México, nos presentamos en el Zócalo, tal vez se llene, tal vez no, y después ¿qué?, ¿qué vamos a decir? ¿Vamos a hacer como el ejército de Zapata a principios de siglo, llegar a la Ciudad de México, verla y luego retirarnos otra vez a la montaña sin ninguna alternativa política? Sería algo muy hermoso, muy romántico, pero sin ningún efecto político...

Y.: Dejaría bellas imágenes en la historia del país.

Marcos: Muchas fotos para el archivo Casasola y para la prensa, que estaría encantada. El problema es el cálculo del riesgo político y de seguridad para el EZLN, para los que vayan a ir. ¿Qué contraparte tiene? Si es sólo un acto de masas para decir que estamos aquí y que se griten consignas y todo eso, pero sin ninguna consecuencia política, no valdría la pena.

En todo caso, para volver a tu pregunta, no nos referíamos

1. En la ciudad de México, el palacio presidencial da a la plaza central, llamado Zócalo.

a la toma del poder, sino a la voluntad de hacernos presentes en ese centro neurálgico de la política, de la economía y de la lucha social en México.

Y.: Si no se trata, de ninguna manera, de la toma del poder, ¿cómo interpretar que el zapatismo todavía afirme su filiación con la lucha del Che? Régis Debray dice que Marcos es un hijo del Che y usted también retoma su herencia.

El otro día contestó a un periodista que si el Che se presentara le dejaría el sitio. Eso no parece muy congruente con el cambio de no buscar el poder por la lucha armada, porque en realidad, ¿qué es el Che? Y todas las guerrillas que se identifican con él se definen esencialmente por eso, la toma del poder por la vía armada.

Marcos: Ése es un aspecto del Che, pero para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional la referencia es el Che que sale de Cuba y se va a Bolivia. El Che que continúa luchando, que elige seguir siendo un rebelde, el que decide abandonar todo y empezar de nuevo, en otro lugar, con todas las dificultades que esto representó y los fracasos o errores que se cometieron. Nuestra referencia es más el lado humano, el lado de la resistencia, de la rebeldía, la semejanza de «para todos todo, nada para nosotros», que encontramos en la propuesta de Guevara, más que su propuesta política o su manual de toma del poder.[1] Nuestra reivindicación del Che es antigua, data de los 10 años de montaña, era nuestro referente histórico. No en cuanto al método de guerrilla, del foco guevarista, nosotros íbamos hacia el ejército regular; tampoco después, cuando el zapatismo apunta a esa mezcla que es el neozapatismo. En fin, ésa no es la parte que rescata el zapatismo de Guevara, sino la parte humana, el sentido del sacrificio, la entrega a una causa y sobre todo, la consecuencia, las convicciones. Era un hombre que vivía de acuerdo con lo que pensaba. Y eso es difícil de encontrar.

1. Ernesto Che Guevara, *La guerra de guerrilla,* La Habana, 1960.

Independientemente de que sus ideas sean correctas o erróneas, es difícil encontrar gente, incluso con ideas erróneas, que sea consecuente. Y no me refiero sólo a gente famosa, incluso pueden ser ciudadanos comunes y corrientes. De una u otra forma representan esos espejos que el zapatismo encuentra en el resto del mundo, y uno de ellos es Guevara, que es el que más se conoce y que tiene con nosotros la semejanza de ser un guerrillero que se va, con todo en contra, a levantar un sueño, una utopía.

Y.: Pero termina mal...

Marcos: Sí, ése es el problema. Qué movimiento revolucionario en el mundo no ha terminado mal; sería difícil decir que hay uno que haya tenido éxito. En ese caso, el fracaso de Guevara sería su muerte, el 9 de octubre del 67, que es donde fracasó definitivamente. Pero nosotros tenemos una lectura más ética, más moral, que en términos de efectividad política. No valoramos a Guevara por sus éxitos políticos, ni siquiera por sus éxitos militares, que son bastantes –la toma de Santa Clara es una obra maestra de operación militar con un reducido número de fuerzas–.[1] Lo que admiramos es que valores éticos y morales que se suponen destinados a quedarse en un libro, en una doctrina religiosa, se hagan realidad en los seres humanos y se lleven con consecuencia.

Para los zapatistas no es el modelo de práctica política, la *realpolitik*, si quieres, la referencia fundamental, sino los valores éticos. Las opciones de los zapatistas siempre les hacen perder oportunidades desde el punto de vista de la *realpolitik*, porque valoran más las aplicaciones morales.

1. La toma de la ciudad de Santa Clara es uno de los principales hechos de armas de la Revolución cubana.

Y.: Ha pronunciado la palabra sacrificio, y lo que decía el otro día acerca del 1 de enero se inscribe mucho en esa lógica. Entiendo la dimensión humana, ética, pero ¿no es peligroso para la población? Se lanzaron, dijo, con la idea de que el peso de la violencia les iba a caer encima a ustedes, los combatientes, pero ¿no pensaron que podría caer también sobre las comunidades? La estrategia contrainsurgente en los últimos decenios, pienso sobre todo en Guatemala, ha sido caerle encima a los civiles, más que a los combatientes, y el costo ha sido terrible para la población civil.

Marcos: Es cierto todo lo que dices. Es una valoración que nosotros hicimos en 1993, pero tienes que entender que la lógica seguida por las comunidades era una lógica de desesperación. Algunos nos decían que no debíamos hacerlo, que había que esperar o tener un comienzo más pausado, más medido, menos extravagante y escandaloso o loco, como fue el 1 de enero del 94. Pero nos encontramos con una desesperación mortal, que no aparece en unos individuos, sino en una capa entera de la población, los indígenas. Y en esta lógica de desesperación no entra la vida como posibilidad; la opción es qué muerte, una muerte callada o una muerte heroica. Ésta es la lógica del 94. No es la lógica del 96. Pero es la lógica con que salimos en el 94. Nos enfrentamos con decenas de miles de gentes olvidadas, condenadas a muerte en silencio, a la muerte del olvido, decimos nosotros. Y ellos deciden: «Bueno, pues, si me van a matar, mátenme de esta forma y no de esta otra.»

No había posibilidades de un razonamiento como el que mencionas. El único que nosotros alcanzamos a hacer fue que el golpe que esperábamos sobre las comunidades fuera lo más diferido posible y lo más costoso posible en términos políticos y sociales para el Estado. No teníamos otra alternativa, pues las comunidades decían: «Igual nos está pasando ahora, nadie se da cuenta, nadie dice nada. Ahora sólo morimos nosotros.

En una guerra al menos también van a morir ellos. Cuando menos, les vamos a provocar problemas serios.»

Y.: La violencia contrainsurgente introduce divisiones en las comunidades y entre las comunidades y la guerrilla. No poder proteger a la población –ustedes, entiendo, pensaron en términos de protección– tiene un costo humano, pero también político.

Marcos: En el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional no se trata de una fuerza combatiente profesional, por un lado, y una población civil por el otro, sino que es lo mismo. En este tipo de situaciones, por ejemplo, la actual, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no existe como fuerza combatiente. Está diluido y disperso en las comunidades, se agrupa, se acuerpa militarmente para operaciones militares. Igual se acuerpa militarmente para construir los Aguascalientes; los cinco Aguascalientes los construyeron los milicianos. Pero cuando no hay combate, el ejército –en ese sentido es muy heredero del Ejército Libertador del Sur, de Zapata–, la fuerza combatiente profesional es mínima. Unos cuantos combatientes que articulan sus fuerzas en el momento en que van a operar y luego la dispersan. Es un ejército muy barato. Es pobre, pero muy barato porque no requiere gran cantidad de dinero para mantenerse, porque los mismos soldados son productores. Productores en crisis, claro, como todo el mundo.

Errores e intolerancias zapatistas

En cuanto al problema del costo político, hemos pagado, sobre todo, el de nuestros errores: cuando el mando militar se equivoca y decide realizar acciones militares cuando se imponen acciones políticas, o decide acciones políticas cuando son necesarias acciones militares. Esto no se valora en seguida, pero tiene una repercusión en los pueblos, cuando ellos piden

cuentas a la dirección. Los problemas que hemos tenido en los pueblos, más que trabajo de la contrainsurgencia, han sido errores del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. No entiendo por qué. Supongo que el gobierno siente un profundo desprecio por nosotros y por eso no hace las cosas bien. Tal vez la pirámide de la corrupción es tan densa que realmente no llega ninguna iniciativa de peso hasta abajo. Por ejemplo, no creo que los choques armados con las guardias paramilitares en el norte de Chiapas formen parte de una campaña de contrainsurgencia. Me parece más verosímil la hipótesis de la incapacidad de control del gobierno, del caos que tiene dentro, más que algo perfectamente planificado. No digo que no haya problemas en el interior de las comunidades, pero creo que tienen que ver más con errores nuestros que con éxitos del gobierno. El ejército federal tiene posiciones y actitudes de un ejército de ocupación, es un ejército que se está enfrentando a una población y a una fuerza armada enemiga. Pero no sólo una fuerza armada enemiga, también una población. No digo que no haya intentado dividir por un lado u otro, pero o ha sido efectiva la defensa de las comunidades, o ha sido débil el esfuerzo del gobierno, o simplemente no les interesa.

Todos esos problemas son atribuibles, la mayoría de las veces, a errores del Ejército Zapatista y de sus estructuras de mando civil. Por ejemplo, intolerancias que hay por parte de los jefes de las comunidades respecto de las críticas internas; problemas religiosos que se filtran dentro de la estructura de mando civil del Ejército Zapatista, que es el Comité Clandestino Revolucionario Indígena. O problemas que no se ven a tiempo y no se resuelven en forma tolerante, incluyente, sino tratando de aplicar criterios militares a las decisiones políticas, o por problemas no atendidos, que luego crecen y revientan cuando han alcanzado proporciones muy grandes. Yo creo sinceramente que los principales problemas que tenemos en la Selva, en el Norte y en Los Altos, se deben a errores del zapatismo. Nosotros lo vemos así, tal vez porque esta misma estructura hace que estemos muy cerca de los problemas. No

evaluamos las noticias desde la prensa, desde los informes que hacen las ONGs, sino valoramos las noticias que vienen de los pueblos.

Esto fue más patente cuando tuvimos control del territorio. O sea, en 1994, cuando fuimos gobierno en estas tierras, durante todo ese año; muchos problemas que estaban reventando, sobre todo violaciones de derechos humanos, eran por intolerancia de los mandos medios y bajos de la estructura civil del Comité Clandestino Revolucionario Indígena hacia otras propuestas o hacia gente que no estaba de acuerdo, o simplemente no quería participar, o criticaba. Ahí vimos que estos problemas eran producto de una estructura organizativa que había aprendido a gobernar en resistencia, pero que no era una verdadera alternativa de gobierno. El zapatismo no acababa de transformarse en gobierno realmente plural. Es decir, dejar de ser zapatista y hacerse gobierno en las comunidades.

La democracia o las armas

Y.: ¿Hoy en día esa transición ha terminado? Están ustedes en una situación muy indefinida: no están en la guerra pero están todavía en una situación armada, de paz armada. Como lo dijo en otras ocasiones, esa situación de guerra o de semiguerra no es muy compatible con una democracia pluralista, con la democracia, sencillamente.

Marcos: Sí, simplemente no es lo mismo que hablen entre ustedes y discutan diferencias políticas, ya no digo cosas de gobierno, diferencias políticas, a discutirlas con alguien que está armado. En este caso el arma es un argumento que no está en la discusión, pero que está presente. A la hora en que los zapatistas discuten políticamente con otros grupos políticos dentro de las comunidades, sí se puede ser tolerante y todo eso, pero el arma tiene un peso. Ser una organización armada es una contradicción en la que nosotros hemos insistido,

el zapatismo armado no puede ser una alternativa de gobierno si se plantea la democracia. Si se plantea la dictadura del proletariado, si se plantea la homogeneidad de una etnia o de una raza, sí podría serlo. Pero el objetivo del zapatismo es contrario a eso.

Nos enfrentamos, pues, a la contradicción de que aquello por lo que luchamos exige que desaparezcamos como fuerza armada para su cumplimiento. Tenemos que desaparecer como ejército, transitar hacia la vía pacífica. Pero, por el lado del gobierno, todo nos dice que debemos mantenemos armados, pues en el momento en que hagamos ese tránsito, o nos espera la muerte o un proceso de digestión. Más que el miedo a que nos maten, tenemos miedo a ser digeridos y a convertirnos en «políticos», término peyorativo, sobre todo en México.

Y.: Sin haber cambiado el sistema político.

Marcos: Exactamente, sin obtener nada a cambio.

El tránsito hacia la vía pacífica exige de nosotros unas condiciones mínimas, que significan el paso del EZLN de fuerza armada a fuerza pacífica con dignidad. Y eso es lo que no está dispuesto a dar el gobierno. Reconocer una transición digna, sería reconocer una derrota.

Y.: De continuar esta situación, ¿no hay un peligro de comunitarismo militar, como el que se da, en cierta manera, en una sociedad de guerra, con una economía de guerra, el peligro de que se articulen una tradición comunitaria de consenso, de unanimidad y unas reglas y conductas militares? ¿Todos están convencidos de que hay que dejar esto y transformarse en un actor democrático? Dentro del zapatismo, ¿no habrá alguien que esté pensando en militarizar las comunidades para un proyecto de más largo plazo?

Marcos: Puede haberlo. Lo que pasa es que no lo sabemos porque no alcanzan a manifestarse todavía. Pero vuelvo al otro riesgo primero. Sí existe la conciencia de los compañeros

de que esta solución implica nuestra desaparición, en la medida en que es un ejército indígena y muy civilista en ese sentido, un ejército que no tiene proyectos de militares profesionales. No pretendemos transformarnos en el ejército que defendería el nuevo Estado después de la toma del poder.

Y.: Sin embargo, al principio, era lo que afirmaban.

Marcos: Sí, que destruido el ejército federal, nosotros íbamos a transformarnos en el ejército, junto con otras fuerzas, para defender los triunfos de la revolución y todo eso. En este caso se plantea que el ejército se mantenga, para que las demandas de las comunidades se cumplan, sean satisfechas por el gobierno. Queda como garante. Sin embargo, aunque esta autoridad permanezca, los zapatistas no tendrían más actividad militar, se quedarían en sus comunidades como antes.

En el caso de que apareciera esa tendencia a militarizar, yo le veo poco futuro porque la fuerza combatiente profesional es mínima comparada con la fuerza combatiente civil, que es de los poblados. Esta propuesta no tendría capacidad ni volumen de fuego, ni poder de fuerza, para imponerse ante las comunidades que no aceptaran.

Aunque sí hay actitudes militaristas en el contacto con la población civil. Y esto yo lo he visto más marcado en el contacto del zapatismo armado con el zapatismo civil, no con las comunidades. Porque las comunidades ya tienen correas de transmisión para ir, subir y bajar las iniciativas. Se diluyen más, los controlan más, tienen otra percepción respecto de su capacidad de discusión política o de debate. Por ejemplo, a Tacho en su pueblo lo critican; como lo conocen, no es Tacho, el personaje, sino Tacho, el campesino que hacía esto y hacía lo otro. Igual David, en Los Altos no es el comandante David...

Pero en cambio, para la sociedad civil somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, somos el subcomandante Marcos, el comandante Tacho... Entonces, muchas iniciativas que lanzamos, las expresamos, las transmitimos como órdenes

o así se perciben. O decimos vamos a hacer esto y vamos a hacerlo así, sin discutir si ésa es la mejor manera de hacerlo. Y a la hora de las críticas, pues no las recibimos como una organización política, sino como una organización militar pero con mucho recelo, como reproches, mal, pues. Necesitamos tiempo para poder asimilar una crítica.

El zapatismo divide a las comunidades

Y.: Otro peligro es que en las comunidades hay una cierta tendencia a la homogeneidad. Las comunidades zapatistas son bastante homogéneas, todo el mundo es zapatista. La democracia es la diversidad, el conflicto, la disidencia. ¿Qué hacer con eso? Ustedes mismos nacieron de disidencias, de divisiones, y sus acciones han producido más divisiones, más disidencias. ¿Cómo llevar todo eso a una democracia plural como la que ustedes propugnan?

Marcos: La propuesta democrática del EZLN se construye después de enero del 94, e incluye términos como tolerancia e inclusión, que no aparecían antes en el discurso zapatista. Es en esa confrontación con el exterior que empieza a construirse. Ahora las comunidades aportan su práctica, que tiene sus límites: por lo regular resuelven sus problemas generales por consenso; los discuten en la asamblea y hasta que no salga la unanimidad no hay acuerdo; ni siquiera hay votación. En la mayoría de las comunidades ni siquiera hay votaciones, las decisiones son unánimes o no son. Eso implica una lógica de discusión interna y es válida para los problemas que realmente afectan a todos. Por ejemplo, si la letrina va a estar en tal parte, o dónde se va a establecer el límite del callejón, el límite del poblado con el otro poblado. Es lógico que se expresen en eso, pero hay otras cuestiones que no son así, que exigirían tomar en cuenta lo que piensa la mayoría pero también lo que piensa la minoría. Es un proceso nuevo en las comunidades, porque todos los problemas que se enfrentaban estaban

relacionados con la sobrevivencia. El proceso de aniquilamiento que viene operando desde hace muchos años ha creado la conciencia de que la única forma de sobrevivir era juntándose y hacer muy fuerte el colectivo, incluso resolviendo siempre el choque entre el individuo y el colectivo en favor del colectivo, de tal forma que si el individuo no aceptaba el colectivo, era expulsado. Esto no sólo en Los Altos, se daba también en las comunidades tzeltales de la Selva, porque era la única forma de sobrevivir. No era posible que las comunidades resistieran si existía la disidencia, la crítica interna. Por ejemplo, en la Selva, el que no era católico era perseguido como brujo, y casi toda la región de la Selva es católica, porque no era posible ser de otra religión, no lo permitían. Así, hubo una época en que la única organización política era la *Quiptic ta lecubtesel*, la Unión de Uniones. No permitían otra. Y el único dialecto era el tzeltal. En 1987-1988 los fundamentalistas de la ARIC o de la Unión de Uniones tenían una consigna que decía: «Una sola religión, la *totolica,* un solo idioma, el tzeltal, y una sola organización, la *Quiptic ta lecubtesel.*» Ésa era la consigna para toda la Selva. Y cuando entramos nosotros, agregaron: «Un sólo ejército, ¡el Ejército Zapatista de Liberación Nacional!» No había posibilidad de otra cosa, así es como crecieron.

Sin embargo, a nivel interno sí había discusión; no era de una persona la decisión, nadie se arrogaba la representatividad del colectivo y se la imponía a los individuos. Era realmente el colectivo el que operaba en contra de los individuos y los juzgaba.

Cuando entra el Ejército de Liberación Nacional, los problemas empiezan a complicarse. Ahora son decisiones que afectan a otras comunidades, se tiene que elevar el nivel de discusión a las regiones, que abarcaban cañadas o parajes, o a las zonas que luego abarcaron las etnias. Entonces quedó claro que había zapatistas y no zapatistas. Pero el zapatismo operaba hasta abajo, en toda la estructura, incluso dentro de la comunidad. No había choque, había tolerancia, pero había una división de hecho: había bautizos para los zapatistas y para los

no zapatistas, diáconos zapatistas y diáconos no zapatistas. Y agentes de salud que eran zapatistas. Toda la comunidad parecía dividida, no chocaba pero estaba dividida. Y en esas cuestiones normales, ahí sí, el zapatismo rompió, ésa es la verdad, esta estructura comunitaria que te decía, la partió. Pero no hizo lo que hizo la religión católica o la *Quiptic*, que es perseguir a la otra parte, sino que separó la línea. Según nosotros no estaba bien, porque eran problemas que no tenían que ver con el zapatismo. Eran problemas de la comunidad, cuestiones de salud, de religión, de educación, todo eso que se podía resolver como siempre lo habían hecho. Pero los compañeros trabajaban así. Esto es de antes del 93, antes de la guerra. Hubo casos, en el lado de Amador, en que la comunidad se dividió geográficamente: en un lado del río estaban los no zapatistas y en el otro lado los zapatistas. Y sí había casamientos y se veían, pero, en realidad, eran dos poblados.

El zapatismo dividía, pero no confrontaba. La diócesis acusa al zapatismo de dividir y confrontar. Eso es injusto. Sí dividimos, pero no confrontamos. La Iglesia sí dividió y confrontó. Mataron gente por motivos religiosos y aún matan por motivos religiosos. Nosotros no hemos matado a nadie en nombre del zapatismo. Vaya, las comunidades se pelean, se dicen de todo, pero no ha habido choques armados, promovidos por los zapatistas, entre zapatistas y no zapatistas.

La cuestión de las «expulsiones» (poblaciones desplazadas)

Y.: Se dice que hubo expulsiones en el 93, después de la decisión del levantamiento.

Marcos: No, es mentira. Lo que ocurrió es que cuando las comunidades deciden hacer la guerra y se pone plazo, entonces los no zapatistas lo supieron y dijeron: «No estamos de acuerdo.» Y los zapatistas dijeron: «No estás de acuerdo, pero va a haber guerra», y los otros dicen: «Pues no, porque si hay guerra nos van a chingar parejo.» Y los que son zapatistas:

«Pues así es, porque la mayoría ya dio su acuerdo.» Entonces esa gente se iba, se juntaba con otros para hacer pueblos que declaraban que no tenían nada que ver con el zapatismo. Porque el hecho de que estuvieran los zapatistas en el pueblo y de que iban a pelear significaba que iba a llegar también la represión sobre los que no estaban de acuerdo; entonces se marchaban y hacían otro pueblo exclusivamente no zapatista. Y esto lo manejaron, en la Iglesia sobre todo, como expulsión. Lo cierto es que nunca expulsamos a nadie, como tampoco obligamos a nadie a entrar en la organización. Pero teníamos que decirle la verdad a la gente, que si se quedaba aquí le iba a tocar la guerra. Los que no querían eso se iban, y durante la ofensiva de enero del 94 y la de febrero del 95, en las casas que no eran zapatistas ponían la bandera blanca para que los soldados bombardearan sólo las que no tenían bandera blanca. Ésa era la lógica de la *Quiptic.*

Publicamos unas leyes de guerra que implicaban un control de la economía más fuerte, por ejemplo, el control sobre el pequeño comercio, eso era muy duro. Pues casi todos los que se fueron tenían tienditas. Se impusieron precios únicos, los mismos en toda la zona. Era lo mismo comprar en Flor de Café, en La Realidad o en La Garrucha, lo que sea. Eran precios estándar, impuestos por los compañeros, y cuando un comercio no los respetaba, cerraban la tienda. Esto generó descontento, entonces se salió gente. Además de que el mismo gobierno lo promovió, era muy atractivo, te decían: «Vete y te mantenemos. Y además te pagamos alquiler por la tierra que tengas», para poder utilizar el fenómeno de los desplazados. Entonces los desplazados llegaban a un acuerdo con la comunidad y decían: «Yo no soy zapatista pero no voy a pelear con ustedes; me voy a desplazar, cuídenme las cosas y les paso un porcentaje de lo que me den como desplazado.» Cuando vieron, en el gobierno, que no tenían el éxito propagandístico que buscaban con los desplazados, los abandonaron.

Pero paradójicamente, la prensa, que se escandalizó tanto con los desplazados del 94, guardó silencio con los desplaza-

dos del 95. De los de Guadalupe Tepeyac nadie habla.[1] Durante todo el 94, mientras la gente de la ARIC que salió de la Selva era mantenida por el gobierno, había cartas de protesta, grandes reportajes y artículos, y el sector intelectual de México estaba totalmente conmocionado.

Y.: Se habló de 20.000...

Marcos: 25.000 desplazados, decían, y sobre los de Guadalupe Tepeyac, que ya tienen más de un año, ni una nota, nada, y a ellos no los está manteniendo el gobierno ni les pagan alquiler por sus tierras.

Y: ¿Hubo verdaderamente 20.000 desplazados?

Marcos: No. La cifra estaba inflada. En los primeros meses, sobre todo, sí fue grande el número, debe de haber andado por los 15.000 y subía durante las alertas rojas. Según nuestros datos, en el peor momento el número más alto fue de 18.000. Y la alerta roja más peligrosa, en el 94, fue la de después del asesinato de Colosio, que es cuando parecía que se iba a poner más difícil, luego bajó otra vez como a 12.000 y subió a 15.000 con el «no» a la consulta, cuando se llama a la Convención Nacional Democrática, en junio del 94.

Finalmente hubo más desplazados después de la entrada del ejército, en febrero del 95. Y ahí sí el gobierno los obligó a regresar, porque no iban a aceptar que se creyera que el ejército federal provocaba el éxodo.

Pero ese fenómeno de los desplazados es interesante; el gobierno hizo un manejo muy torcido, muy rebuscado de eso, pero también tuvo que ver con la contradicción de los zapatistas en su relación de gobierno con las comunidades, cómo se relacionaban sobre todo con la disidencia. Se relacionaba

1. Cuando el ejército entró, en febrero de 1995, a Guadalupe Tepeyac, la población del entonces cuartel general zapatista tuvo que refugiarse en la montaña, donde estableció un campamento provisional.

como zapatista no como gobierno, o sea, como una organización político-militar, claro, democrática, todo eso, pero homogénea como toda organización. Y un gobierno no debe ser homogéneo en cuanto a su respuesta política, imponer la fuerza, sino que tendría que incorporar las disidencias y las minorías.

Democracia, consenso y elecciones

M.: Se dice que la democracia de la comunidad, del acuerdo, es la parte más sana de la democracia en México y que hay que tomarla como modelo, en todos los niveles, incluso el Estado. Tiene sus ventajas; por ejemplo, este control social a pequeños niveles; pero también sus desventajas, cuando se habla de gobierno y de democracia.

Marcos: Yo creo que esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunitaria. Funciona en una comunidad indígena porque su organización social hace posible que tenga éxito esta forma de democracia política, pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo, los urbanos, ni a niveles más grandes, estatales o nacionales. Lo que sí, el control del colectivo sobre la autoridad debe ser un referente.

En el caso de las comunidades, este control se da las 24 horas del día. Nadie se puede enriquecer sin que se sepa. Si un dirigente de la comunidad empezara a tener dinero, todos se darían cuenta rápido. Y si alguien no hace bien su trabajo, es remplazado. Evidentemente, esto funciona porque se trata de un pueblo.

Pero debe existir un mecanismo, de manera que la sociedad pueda controlar a sus gobernantes y sancionarlos, no en el sentido de castigarlos, sino evaluarlos y decidir, según eso, que continúe o que no continúe, o que se castigue o se premie. Que realmente la sociedad fuera la que controlara a los gobernantes y no los gobernantes controlaran a la sociedad, que es ésa la idea de los teóricos políticos ex salinistas y ahora

desmemoriados del salinismo. El papel del gobierno, dicen ellos, es controlar que la sociedad no se disgregue, o sea, que la sociedad tiende al caos naturalmente. Necesita un gobierno fuerte que la controle y la compacte. Nosotros decimos que no. El que tiende naturalmente al caos es el gobierno, a la dictadura, al ejercicio antidemocrático, al autoritarismo, a la corrupción, y es la sociedad la que tiene que exigir cuentas al gobierno. Que el gobierno mande obedeciendo, decimos nosotros. Eso es lo único que pensamos que debiera haber.

Pero no recomendaría yo, por experiencia, que se trasladara el modelo de toma de decisiones de un tipo de asamblea comunitaria, por ejemplo, a una universidad. Yo conozco las asambleas universitarias...

Y.: Nunca se llegaría a una decisión.

M.: Pero en el discurso zapatista se habla también de democracia directa, social, democracia de participación. ¿Con qué mecanismo?, ¿a qué nivel?, ¿cuál es la relación con la democracia representativa?

Marcos: La propuesta del EZLN es que la democracia no puede ser sólo electoral; también democracia electoral, pero no sólo eso. El concepto de la democracia debe incluir muchos aspectos de la vida democrática del país. Uno es el electoral, que necesita muchos recursos, y yo digo, una reforma, una verdadera revolución que abriera el espacio electoral. Pero también hay que reconocer que existen otros tipos de democracia no representativas, pero que tienen una función de control y de gobierno en las comunidades. El aparato jurídico mexicano no reconoce esta forma de democracia de las comunidades, la democracia comunitaria. Nosotros decimos que hay otros tipos de democracia que se ejercen en sindicatos, organizaciones estudiantiles, en colonias, en comunidades rurales... El Estado debe reconocer que el concepto de democracia es muy amplio y que tiene que abrirlo, que eso es ser demo-

crático, y reconocer que no hay una forma de democracia superior a las otras. Porque el gobierno dice la democracia representativa es superior, en términos políticos, a la democracia directa o a la de asamblea.

M.: Porque representa el interés general.

Marcos: Nosotros decimos, la democracia representativa funciona en determinados niveles o puede funcionar, si existe efectivamente. Pero la democracia comunitaria o la democracia directa o la democracia social, funcionan en otros.

Pero ¿es compatible la democracia con la comunidad?

Y.: En la comunidad existen formas no democráticas, para no decir antidemocráticas. Las autoridades tradicionales no son tan democráticas, digamos, la estructura es más una gerontocracia. Tampoco estoy convencido de que el «acuerdo», el consenso, sea una forma democrática. A veces se puede volver muy autoritario, es la autoridad del grupo, de la comunidad sobre los individuos. Sin individualización, sin los derechos del individuo, no puede haber democracia.

Marcos: Sí, en eso estamos de acuerdo. Yo lo que digo es que ese tipo de democracia sirve para determinados problemas, no para todos. Lo que pasa es que la comunidad lo aplica a todos los problemas, al grado de la desesperación. Te voy a poner un ejemplo: Rich se casa con una mujer de un pueblo. Para poder hablar con la muchacha tiene que pedir autorización a la asamblea del pueblo. El Rich tiene que esperar a que la asamblea le dé permiso antes de entrar a pedir la muchacha. Todo el mundo sabe que está enamorado, menos la muchacha. Luego ya lo sabe la familia, ya le dan permiso, así funciona. Este ejemplo es cómico, pero hay otros más complejos, de más alto nivel, en los que pienso que ese tipo de democracia no sirve porque afecta a los individuos. Te estoy ex-

plicando cómo se toman las decisiones que afectan a la comunidad; por ejemplo, decisiones de salud, para resistir epidemias. Por ejemplo, lo de las letrinas, que los obligaban a tener letrinas, cuando estaba la epidemia del cólera, o cuando los obligaron a vacunarse porque había tuberculosis. Es decir, muchas medidas que eran obligatorias por acuerdo de la comunidad y que significaban su sobrevivencia. O cuando hay hambruna y hay que tomar medidas para repartir el abasto que llega, para poner el precio del café o para sacar el café. Para algunas cosas sirve, pero para otras no. Las mismas comunidades tienen que aprender eso que el país tiene que aprender, que hay otros tipos de democracia que funcionan, que también funcionan en otros lados. Algunas de éstas están empezando a surgir a la hora en que el comité construye esa democracia representativa. Los pueblos eligen a su representante, la autoridad del pueblo, la autoridad zapatista. Las autoridades de varios pueblos nombran a la autoridad de la región. Las autoridades de varias regiones nombran al de zona, los de zona al representante de etnia, y los de etnia nombran a los que van al comité. Ahí sí, como de todas maneras tienen que relacionarse con otras etnias, los problemas que se ven en el Comité no son sólo los de la comunidad, aunque la afecten. Pero ese proceso de aprendizaje es difícil y el horizonte se les empieza a abrir a las comunidades cuando conocen otras experiencias. Por ejemplo, el aprendizaje de la democracia sindical, lo de la lucha de planillas y todo eso, que han conocido mediante el contacto con los trabajadores electricistas y telefonistas, con quienes hablan de sus experiencias. O con sindicatos de obreros agrícolas, con los que tenían contacto, u organizaciones estudiantiles, sindicatos de maestros, todo esto ha significado un enriquecimiento.

Y.: Se aprende la heterogeneidad, la diversidad de las formas de...

Marcos: Sobre todo la confrontación política. La confrontación política en la comunidad es individual. Alguien se para

y dice, y otro se para y dice, y todos saben quién es quién. Entonces, cuando todos saben quiénes son, entra tu idea política por la historia que has hecho de ella, y eso lo valora mucho la comunidad. Tu palabra puede ser buena, pero tú eres un borracho, un mujeriego, el otro día estuviste en la cárcel, te valoran moralmente, no políticamente. Por eso te digo que en el zapatismo existe esta imbricación entre lo moral y lo político, y muchas veces domina el primer aspecto. Yo pienso que esta apertura del 94, 95 y 96 le ha servido a los compañeros de las comunidades para entender las ventajas de su forma de democracia, pero sobre todo sus límites.

Ahora, respecto de la forma de autoridad entre las comunidades, originalmente es el consejo de ancianos, pero esta generación está desapareciendo. Entonces, de los últimos ocho o cinco años a la fecha, por ejemplo, a la autoridad religiosa no la nombra la Iglesia, sino que la comunidad elige quién de ellos se va a preparar para ser la autoridad de la Iglesia. Entonces le comunican al padre, al obispo, quiénes son las personas designadas para que les den curso. Esto no era así antes. Antes eran los *principales,* los capitanes de la Iglesia y todo eso. En ciertas regiones, en el lado tzeltal, todavía es así, pero en el lado tojolabal no. El lado tojolabal nombra en asamblea quién se va a preparar para ser autoridad y ése es el cargo de la Iglesia, que es fuerte, no tan fuerte como el zapatista, pero es fuerte. El cargo civil, o sea, el agente municipal y el comisariado ejidal, que son las autoridades civiles, es más inestable que la bolsa de valores. Hay comisariados ejidales que duran tres días, los echan y luego nombran otro que dura seis meses. Es realmente una pesadilla para alguien ser comisariado ejidal o agente municipal. Los están vigilando a cada rato y te chingan, es casi un castigo. Si te quieren sancionar, te nombran comisariado ejidal o agente municipal.

Y.: He visto esto en otras comunidades; en Guatemala, era igual, había que irlos a buscar a la montaña y traerlos a la fuerza.

Marcos: Y la autoridad zapatista está expuesta a la crítica ante los superiores. Es decir, si la comunidad está inconforme con su responsable local, lo acusan con su responsable regional. Lo investigan y lo destituyen, se hace una asamblea y nombran a otro. De igual modo, si los locales están inconformes con el responsable regional... y así hasta arriba.

Y.: Insisto en esto porque existen en el mundo diferentes formas de resistencia al neoliberalismo, pero todas autoritarias. El rechazo a la forma representativa de tipo occidental –no hablo solamente del neoliberalismo–, existe en Singapur, existe entre los islamistas radicales, entre los hinduistas radicales, pero lo que le oponen es un autoritarismo de comunidad, son muy autoritarios. Una de las cosas interesantes del zapatismo es que trata de combinar formas comunitarias con elementos de democracia representativa, participativa, lo que sea. Tomar elementos culturales, religiosos, étnicos, pero no para defender la comunidad en contra de Occidente, sino para tratar de inventar nuevas formas de política que sean democráticas, y que son en realidad la democracia.

Marcos: Sí, yo pienso que ese problema es fundamental, incluso para la sobrevivencia del zapatismo en las comunidades. Este proceso de homogeneización interna, que implicaba la imposición del colectivo sobre el individuo, sobre la minoría, que les permitió sobrevivir, ahora se puede convertir en la lápida de su tumba. Yo pienso que, sin embargo, la apertura que significó la guerra, abrió también el horizonte de los compañeros y están dispuestos a ser permeados por este tipo de ideas. Pienso que el nudo principal está ahora en la tolerancia del otro, cuando el otro es minoría. Ése es el problema que hace falta resolver en el interior de las comunidades, pero yo veo que se produce la discusión entre los compañeros. Antes se decía: «El que no está de acuerdo, se le excluye.» Después: «El que no está de acuerdo, ahí está y no está de acuerdo». Ahora están haciendo el esfuerzo de

buscar cómo incluir al que no está de acuerdo. Ha habido un proceso lento, realmente maravilloso, en el interior de las comunidades, y ha tenido mucho que ver la influencia exterior. La gente que ha venido de fuera, no sólo de fuera de México, sino de fuera de las comunidades, que ha aportado su experiencia y todas sus críticas respecto del funcionamiento del zapatismo. Porque si algo tienen los zapatistas es que son muy receptivos a la crítica. No te digo que reaccionen positivamente y que te digan gracias por pegarles, pero sí lo toman en serio, lo analizan, y empiezan a tratar de modificar eso.

Yo sí veo en los últimos tiempos ese cambio, pues. Yo los conocí cuando estaba todavía la *Quiptic* como organización homogénea, a principios de los ochenta, y la Iglesia, a través de la *Quiptic*, cuando nosotros estábamos en la montaña y nos enterábamos de los... (silencio) crímenes, crímenes religiosos que cometía la organización política contra los disidentes. Cuando llegamos nosotros ya se aceptaba que hubiese alguien que no estuviera de acuerdo, pero que ahí estaba, «no es compañero, pero no es enemigo». Y después del 94, ya es posible que alguien no sólo no esté de acuerdo, sino que podamos buscar la forma de incorporarlo y ponernos de acuerdo con él en otras cosas que no sean aquellas en las que no estamos de acuerdo. Es una forma de incluir al otro cuando es minoría, porque los compañeros sí resuelven el problema de cuando el otro es mayoría. De pronto, frente a la mayoría, ni modo, te chingaste, te chingaste porque la mayoría dijo: «¡Obedecemos!» Cuando el otro es minoría es cuando debe tener un espacio. No sólo me refiero al individuo, también a los grupos minoritarios. Yo pienso que es cuestión de aprender, esperemos que la guerra nos dé tiempo para resolverlo, porque hay que agregar el elemento nocivo de que son comunidades en guerra y tienen que reaccionar como en la guerra, con el objetivo de sobrevivir. Entonces el nivel de tolerancia lo marca la guerra, incluso el contacto con la gente de fuera tiene que mediarse mucho. Ver quién es. Se le manda investigar, a ver si no es policía. El contacto no es di-

recto. Incluso a los del campamento[1] las comunidades los tienen en *apartheid*. Están en una parte de la comunidad y de ahí no se mueven, no salen a cualquier parte, y sólo algunos de ellos, después de meses, son aceptados en la comunidad. Los otros son extranjeros. Esto es una camisa de fuerza también para el avance del movimiento.

Mayor Moisés: La vida de las comunidades en tiempos «ni de guerra ni de paz»

M.: Ya son más de dos años en que hay una situación de ni paz ni guerra, un espacio para hacer política y para organizar la comunidad de una manera diferente. ¿Qué cambios hay en las comunidades organizadas por el zapatismo a nivel de la vida cotidiana, de la economía, de la producción?

Moisés: Hablando así, a nivel económico, pues sigue lo mismo. Sigue lo mismo porque el gobierno les está dando atención a los que colaboran con ellos. Es decir, a los ariques oficiales.[2] Como para que haya un problema interno, porque no sólo van a estar recibiendo a ésos. El gobierno está buscando cómo crear la guerra, los combates. Se les está dando nada más a sus aliados en eso. Y los compañeros el avance que tienen en lo económico es que se ayudan entre ellos mismos, así, a los que no tienen les pasan los otros, y han logrado resistir en este tiempo.

Y.: ¿El gobierno les quita gente con este método, dando recursos?, ¿ayuda a los que van con él?

Moisés: No, no. Se han mantenido los compañeros así como están. Al contrario, están entrando otros. Porque el go-

1. En La Realidad y en otros pueblos zapatistas existen «campamentos para la paz», formados por jóvenes simpatizantes venidos de diferentes países.
2. La ARIC-Unión de Uniones se dividió entre progubernamentales e «independientes», mayoritariamente prozapatistas.

bierno está concentrando acá, con los que son sus aliados aquí en la zona, como dice Tello, en Las Cañadas. Entonces se les está olvidando a los demás campesinos indígenas cenecistas[1] en otros lados. Entonces se dan cuenta que el gobierno no está atendiendo realmente. Entonces están ingresando más combatientes y más compañeros zapatistas. Ése es su problema del gobierno, pues cada vez se están haciendo más zapatistas. Y lo malo es que nosotros no queremos ser zapatistas para que vayamos a matar y a morir. No queremos la guerra, eso lo estamos diciendo claro. Pero no hay ese señor que se llama Zedillo que escuche, que dé. Simplemente están portándose como siempre. Y los compañeros lo que han logrado, ahora sí, tienen la libertad de organizarse como ellos piensan. Porque ahorita no viene a intervenir ningún juez, ningún ministerio, ningún presidente municipal, ni gobernador, ni gobierno federal viene a intervenir acá en asuntos civiles.

Y.: ¿Quiénes se hacen responsables de todos esos asuntos civiles, justicia, escuela, salud?

Moisés: Los compañeros consejos municipales. Se han organizado respondiéndole al mandato que le dieron las comunidades.

Fue muy bonito, cómo decirte, su manera de ejercer la democracia. Los compañeros que en las comunidades se reúnen como asamblea, nombran a su representante y quienes quieran. Una vez nombrado se le pide su palabra al compañero, a la compañera. Una vez dicho el compañero que sí acepta esa responsabilidad, depositan ahí los acuerdos de la comunidad. Que ahora ese compañero sí va a mandar pero obedeciéndole a la asamblea. Entonces, pues igual, se dan cuenta que pueden tener asuntos de una comunidad a otra comunidad.

1. Miembros de la Confederación Nacional Campesina (CNC), central sindical campesina oficial, uno de los pilares del PRI.

Y.: Sí, pero ¿con qué recursos? El gobierno tiene recursos, pero ustedes ¿qué recursos tienen?

Moisés: Lo que tenemos es lo que nos apoyan los compañeros. Como, por ejemplo, aquí tienen ahorita un taller de promotores de educación. Tienen su taller de talabartería, que aquí se mueren los animales y quieren aprovechar la piel. Tienen el taller de costura. Tienen un grupo de alumnos. Una vez que aprendieron eso tienen que trasladar a otra región. Y así se va cubriendo eso.

Y.: Sí, pero ¿no existe algún peligro al no aceptar los servicios por parte del Estado? Porque las comunidades son bastante pobres y les cuesta mucho pagar, no sé... ¿quién, por ejemplo, paga a las maestras? Pagar otros servicios de salud y todo eso... ¿no es pedir demasiado esfuerzo a las comunidades?

Moisés: Las comunidades son las que han decidido. Por ejemplo, la resistencia que pasó, ellos dijeron: así como nuestros compañeros combatientes salieron a pelear, nosotros tenemos que pelear para demostrar que somos rebeldes. Por lo tanto, no vamos a aceptarle nada. Y eso lo cumplieron. Cuando decidieron, vamos a levantar la resistencia, se levantó la resistencia, y si llega algún proyecto, no sé que cosa del gobierno, los compañeros no lo aceptan, y en cuanto vayan a decir «¿no van aceptar?», otra vez no lo aceptan.

Y.: ¿No sería más lógico pedir al gobierno que dé esos servicios pero haciendo que la comunidad controle su calidad, que controle la manera en que se dan?

Moisés: Sí, exactamente lo que dices. Entonces por eso los compañeros... es exacto lo que dices... el acuerdo de San Andrés donde se dijo... que incluso está firmado... esto es lo que queremos. «Esto es lo que queremos, señor Zedillo.» Y no han dado nada. Entonces dicen los compañeros: «¿Qué

más?» Se ve que el gobierno no quiere resolver, no quiere dar.

Y.: Quiere proporcionar algunas cosas, pero el precio es entrar en su juego.

Moisés: Sí, exactamente, el control de la comunidad y que ellos manejaran. Quieren seguir manejando ellos. Y los compañeros dicen: «¿Por qué?» Ellos ya vieron, ya dijeron sí, aceptamos esto y queremos esto. Y además, dicen los compañeros, no nada más para nosotros. Marcaron que es lo que debe ser para el estado de Chiapas, y vemos que sí es justo para el nivel nacional.

Y.: En una situación así las comunidades pueden aguantar un año, dos años, pero a la larga se van agotando. La gente se va agotando y aislando. ¿No existe el peligro de que se vayan aislando de la sociedad y queden solamente unos reductos, unos pequeños reductos zapatistas aislados del resto, y solamente con ayuda internacional, de ONGs y cosas de ésas...?

Moisés: El peligro que sí puede venir es que si el gobierno se muestra feroz en este sentido, de plano no quieren dar nada, el peligro es que pueden pasarse de más este gobierno y quiera ordenar a su ejército de actuar, ya que lo tiene acá. Y ahora que vemos que no será tan tarde eso porque es mucho el mal que está haciendo el ejército, aunque si cambia un poco, llegan otros. Son muy diferentes las actitudes, entonces, de ahí vendrá la decisión de los compañeros.

Comandante Tacho: Sobre la «democracia comunitaria»

Y.: Quieren, imagino, que se reconozcan las maneras de elegir dentro de las comunidades.

Tacho: Sí. Los indígenas en los pueblos sí nombran, se

hace la asamblea de hombres y mujeres y eligen de una forma democrática. Tienen su propia costumbre. Nosotros decimos que eso es lo único que queda en México vivo, sano, real. Esa figura, la de los pueblos indígenas y también de algunos pueblos no indígenas, pero que respetan esa forma de elegir de los indígenas, porque otra ya no existe. Nosotros decimos que es lo único sano que queda en México, esa forma democrática de los pueblos indígenas. Su propia forma de elegir, de respetar, aunque no aparece en la ley pero lo están haciendo en los pueblos.

Y.: Y en su comunidad existen todavía esas formas de elegir... En Las Cañadas y en la Selva, ¿todavía se usan esas formas de elegir a los responsables?

Tacho: Sí, sobre todo en esta zona zapatista, en esta zona de la Selva. En todos los pueblos zapatistas existen esas formas de elección. Ahí crecimos nosotros. Somos miembros de un pueblo y hemos vivido con ellos esas formas de elegir, y las formas de respetar, que es toda una cultura política, conservada desde hace muchos años. Eso no lo puede destruir el enemigo, como no pudo destruir lo que somos, indígenas. Eso se mantiene vivo. Esta parte democrática, esta cultura política rica que se mantiene en los pueblos, esa debe ser la que hay que tomar otra vez para ir a otra región o a un municipio. Pero también decimos que esas autoridades deben dar cuentas al pueblo, que es lo que se está haciendo. Estamos tomando desde la base de los pueblos indígenas esa cultura política.

Y.: Pero en la costumbre hay también formas de elegir y de mandar que no son muy democráticas.

Tacho: Sí, ésa es la realidad. Pero cuando el zapatismo llega a los pueblos empieza a tomar en cuenta, por ejemplo, a las compañeras mujeres. Antes ellas no participaban en las decisiones. Cuando llega el zapatismo empieza a incorporar a todos, las mujeres y los jóvenes. Antes no, nada más los hombres

eran los que gobernaban y todos tenían que obedecer lo que dijeran. Pero ahora no. Ahora el representante es el que representa a los demás frente a una institución, a lo que sea, pero en el pueblo sólo es para que organice lo que se va a hacer en el pueblo, pero no es el que manda.

Y.: ¡Como don Tacho organizando el «Encuentro Intergaláctico»!

Tacho: Organizando para que otros lleguen, para que otros estén a gusto, que otros puedan descansar. Igual las autoridades. Es exactamente eso. Las autoridades son para gestionar, para proponer al pueblo: «¿Cómo ven?, vamos a hacer esta escuela, nos falta esta aula», sólo es para proponer, no es la que va a decir: «Hay que hacerlo así.» La gente va a decir si va a quedar al norte o al sur esa casa. Sólo es para estar planteando, para estar viendo las necesidades y proponerle al pueblo. Ya que el pueblo decida. Eso se vive en la mayoría de los pueblos.

Y.: ¿Hay pueblos, comunidades, donde quienes deciden, quienes mandan, son más bien los ancianos, los caciques?

Tacho: Lo que pasa es que en cada región, en cada zona, tenemos distintas formas de organizarnos y de gobernar. En Los Altos es una forma, en el Norte es otra forma, en la Selva de Ocosingo es otra cosa, en la Selva de Las Margaritas otra... En ciertos lugares tienen todavía la mayordomía de los mismos ancianos de los pueblos.[1] Entonces esto también se respeta, también es otra cultura y nosotros no podemos imponernos, no se puede imponer que eso ya no funcione. Si funciona, así es como mejor lo entienden. Todas esas formas nosotros las respetamos. La forma de nosotros es ésa. Es de elegir y que esté al servicio del pueblo. Y que informe; siem-

1. Los *mayordomos* ocupan cargos en el sistema tradicional de comunidades dirigido por los ancianos (los *principales*).

pre nosotros acostumbramos a hacer una pequeña cuota para necesidades del pueblo, una cooperación, la llamamos nosotros. Damos mensual para los servicios del pueblo, para comisiones, todo eso. Hay un tesorero, un comisariado, un secretario, un consejo de vigilancia. Estas autoridades son las que están al frente. Tienen que informar si este mes gastaron 4.000 pesos o 3.000, y tienen que decir «lo compramos, allá están esas cosas, pero son para que se beneficie el pueblo». Así no hay corrupción. Entonces, por eso decimos que esta forma democrática organizativa, política de los pueblos, es la que debe llevarse adelante en la vida nacional de este país, respetando sus propias formas de organización, su propia forma de decidir, su propia forma de hacer política. Nosotros todo eso lo tenemos muy en cuenta. No queremos ser la vanguardia, queremos ser otra fuerza política más en la vida del país, es un aporte más.

Y.: Sin embargo, puede haber problemas, por ejemplo con gente tradicionalista. Pongamos el caso de San Juan Chamula, donde ellos tienen su propia costumbre religiosa y política, no aceptan otras formas y expulsan. ¿Qué se hace en situaciones de conflicto así?

Tacho: Lo que pasa ahí, en ese municipio, es que se fue metiendo pura gente... cómo le dijera, se metieron puros caciques. Están en un pueblo indígena ya corrompido. Son caciques, lo aprendieron de este sistema. Entonces eso no se les quita, lo tienen aprendido. Ya lo tienen en su cabeza, en su corazón, esa idea. Sólo hay unos pueblos así. Si fueran así todos, nosotros diríamos: «De dónde vamos a sacar.» Pero la mayoría no actúan en esa forma.

Nosotros creemos que la democracia comunitaria la debemos llevar a la vida nacional. Claro, hay otras formas, está la electoral. También la respetamos, no estamos en contradicción, sino lo que queremos nosotros es juntarnos y hacer respetar nuestras diferencias. Solamente así podemos llegar a la democracia todos juntos sin excluir a nadie. Ése es nuestro ob-

jetivo, de poder juntarnos. En esta mesa de democracia y justicia hicimos un foro en el que llegaron distintas organizaciones y partidos políticos a dar su pensamiento.[1] Entonces, lo que estamos haciendo es que esta democracia realmente la construyamos todos, que sea plural, que sea incluyente, así es como vamos a llegar a la democracia todos juntos. Combinando diferentes formas de llegar a la democracia. Una democracia que sea posible entre todos, porque democracia de unos cuantos ya lo probaron mucho. No lo vemos que por un partido político se pueda conseguir porque no lo consiguieron en toda la historia de México...

1. Al margen de las negociaciones de San Andrés Larráinzar, el EZLN organizó, en julio de 1996, un foro nacional sobre la reforma del Estado.

El zapatismo hoy: Urgencia de una definición

La clase política y la sociedad

Marcos: El concepto de democracia no debe estar supeditado al proceso interno de la clase política, tiene que abrirse, y la sociedad debe desempeñar el papel preponderante, no los partidos políticos. Actualmente son los partidos políticos o el gobierno los que tienen el papel preponderante. Lo que parece haberse modificado es esto: antes el gobierno determinaba qué era democracia en términos electorales; ahora le da un cierto espacio a los partidos políticos, pero la sociedad sigue estando ausente. La clase política es todavía el actor principal. Esto tiene que cambiar, decimos nosotros.

Porque lo que se está viendo es que la línea no es convergente, sino divergente. La sociedad empieza a marchar por un rumbo y el Estado, el sistema político, por otro. A tal punto, que se habla de dos Méxicos: el virtual, el de la clase política con sus grandes éxitos económicos, el 7,5 % de crecimiento del Producto Interno Bruto, y el del resto de la sociedad, que no ve el crecimiento económico por ningún lado.

Y.: ¿Cómo ve los acuerdos de Bucareli[1] en este contexto? ¿Son una manera de cerrar aún más el juego y de excluir a los excluidos?

Marcos: Sí. Lo que hace el gobierno es ampliar un poco el círculo de decisiones, incorporando a cuatro partidos políticos y algunos satélites más, es decir «el que haga política en México, tiene que hacerla entre nosotros, por lo tanto, tiene que someterse a nuestras reglas, nada que no entre en este juego va a ser aceptado por nosotros».

Y.: Fuera Marcos, fuera Camacho...

Marcos: Fuera el centro, fuera las fuerzas sociales, fuera las organizaciones no gubernamentales, fuera Alianza Cívica, todo lo que no esté en ese juego. Es decir, todo lo que no sea cooptable, no lo aceptamos. En este sentido, la reforma electoral es una reforma del poder para el poder en la que la sociedad sigue estando ausente. Nosotros decimos no sólo que es antidemocrático, sino que no es efectivo. Es decir, que nos vamos a encontrar con un gobierno o con un sistema político, incluyo a los partidos, que va a estar viviendo en un país que no existe, que no tiene nada que ver, donde va a construir su propia realidad política y el resto del país se va a ir para otro lado. Y ese resto del país, decimos nosotros, va a tender espontáneamente al caos –que cada quien se salve como pueda de la guerra civil– o a construir sus propias formas de gobierno. Nosotros decimos: entre el caos y la forma de gobierno existente, construyamos otras formas de gobierno. Hay una experiencia, que es la del Ejército Zapatista, pero eso se puede ampliar, no organizar la guerra, sino organizar a la gente para resistir.

1. En julio de 1996, después de largas negociaciones, el partido oficial, el PRI, y tres partidos de oposición, el PAN, el PRD y el PT, habían llegado a un acuerdo sobre la reforma electoral. En diciembre, amparado en la mayoría del PRI en el Congreso, el gobierno hizo aprobar un texto rechazado por la oposición.

Y.: ¿En esta recomposición, ustedes excluyen la representación, el voto individual, los partidos políticos...?

Marcos: No, claro que no. Lo que nosotros vemos, lo que va a ocurrir, es que ya los partidos políticos se encaminan en un sentido y la sociedad en otro. Pero hay un proceso electoral en medio que va a hacer que los partidos políticos vuelvan a mirar a la sociedad, es la coyuntura electoral del 97, y luego la del 2000. Cada tanto, este camino del sistema político mexicano tiene que confrontarse con la sociedad para legitimarse. En este caso, a través del proceso electoral. Entonces se le va a juntar en el 97, para legitimarse y en el 2000, ¡si es que hay país para el 2000! En ese momento de confluencia es cuando la sociedad tiene que plantearle al poder la inclusión de esas fuerzas políticas, debe exigirle que se abran esos espacios para estas formas de democracia que, aun cuando no tienen calendario electoral, son reales, existen y es necesario apoyarlas, porque de otra manera es el caos. Ahí están iniciativas como la de Alianza Cívica,[1] por ejemplo, que es un proceso muy interesante. Es una organización que nace para vigilar un proceso electoral, adquiere una autoridad moral impresionante, como para calificar un proceso electoral y la gente cree lo que dice. Lo que no le cree al gobierno, a Alianza Cívica sí le cree. Luego ha organizado consultas y referéndums sobre diversos aspectos de la vida nacional, y hasta ha coincidido con una organización armada. Yo hablaba con Sergio Aguayo en el foro, pues hasta entonces nunca nos habíamos visto, y es la única alianza del EZLN que ha tenido resultados concretos. Y nos hemos tomado tantas fotos con el PRD, con el PT, con Cárdenas y con las ONG y no hay nada en concreto. Y con ellos nunca nos tomamos la foto y hubo algo concreto que fue la consulta.[2]

1. Alianza Cívica: organización no gubernamental, cuyo objetivo es la democracia política, presidida por Sergio Aguayo.

2. Alianza Cívica supervisó, a nivel nacional, la consulta emprendida por el EZLN en agosto de 1995.

Y.: Está tocando un punto muy interesante, ¿cómo cambiar la política sin tomar el poder? Es un poco eso y la respuesta, quizás, es que ustedes son un movimiento de derechos cívicos en el sentido de Martin Luther King, que cambió, en cierta medida, las relaciones de poder, por lo menos tenía ese objetivo sin pretender tomar el poder. Son, en otras palabras, un movimiento político, que sí lo son, pero no de política «politiquera». No son solamente movimiento social, ya no son guerrilla ortodoxa, tampoco son un partido político. ¿Se podría decir que son un movimiento político en el sentido de tener objetivos políticos, de cambios políticos, sin ser todo eso...?

Marcos: ¡Nosotros decimos que somos un desmadre! En términos de composición social, somos un movimiento indígena, o mayoritariamente indígena, armado; en términos políticos, somos un movimiento de ciudadanos en armas con demandas ciudadanas. Nosotros poníamos como ejemplo que no hay ciudadano que se queje de la policía y que plantee como solución hacerse policía. Si la policía no sirve, el ciudadano no aspira a hacerse policía, sino a que pongan una policía que sirva. Es un poco el planteamiento del EZLN. Nosotros criticamos al poder, pero nuestra propuesta no es suplantarlo, sino que haya un poder que sirva, que le sirva a la sociedad, así como el bombero o el funcionario público. Contra el burócrata que está atendiendo en una oficina de gobierno, la gente protesta y no dice: «Póngame a mí de funcionario», sino «Pongan uno que sirva». Ese tipo de demandas ciudadanas, muy radicales en ese sentido.

Pero déjame acabar con el ejemplo de Alianza Cívica, que va a esto. Esta organización es una organización ciudadana. Es un espacio organizativo de lucha civil y pacífica. Pongo ese ejemplo, pero hay otras organizaciones no gubernamentales que están organizando a la gente. Pero no la están organizando para cometer crímenes, ni para hacer la guerra. Y no

tienen un espacio en la política en México. Apenas están ganando un espacio en la opinión pública, los medios les dan cierta entrada, pero no tienen un espacio de participación política. Por ejemplo, el grupo de Jorge Castañeda, que es un grupo de opinión, el grupo Compromisos con la Nación,[1] el grupo de Camacho y todo eso, en tanto que no entran en la lógica de partido, no tienen una posibilidad, pero cumplen una función importante dentro del México actual, como la cumple el zapatismo, como la cumple el EPR o cualquiera otra organización política radical, de centro, de derecha o lo que sea. Todas esas fuerzas políticas necesitan un espacio, porque si no lo tienen, se van a ahogar, y si se ahogan, la sociedad va a otro lugar. Nosotros decimos que el poder está jalando para un lado, la sociedad para otro. Nos acercamos, o estamos ya, en un proceso de descomposición social muy semejante a una guerra civil. Usando el símil de que la guerra fría en realidad fue la tercera guerra mundial, aunque no una guerra en el sentido clásico del término, igual estamos en plena guerra civil, no en el sentido clásico del término, pero sí en términos de descomposición social. La sociedad debe organizarse para resistir. Usamos mucho el ejemplo de Juárez ante la intervención francesa (ya que estamos hablando como colegas), de cómo ese movimiento no decide chocar contra el ejército francés, sino resistir y esperar a que se desgaste y a que el propio proceso de desgaste en Francia permita que se retire y se presente otra alternativa. Lo que hizo Juárez fue mantener a la nación organizada, resistiendo en condiciones muy difíciles, pero evitó que se descompusiera. Nosotros decimos: ahora hay que organizar a la gente para eso y después para ejercer el poder. Pero ahora no hay nada que ejercer, y más, después de la reforma electoral... El hecho de votar no va a resolver los problemas de descomposición social. Y como el gobierno sigue en su lógica, eso no va a resolverse. Entonces, hay que organizar a la sociedad, no para que pida al gobierno, de ahí esa

1. Véase C. Fuentes, J. Castañeda, P. Muñoz Ledo *et al.*, *Compromisos con la Nación*, México, Plaza & Janés, 1996.

distancia que tomo respecto del populismo, sino para que resuelva sus problemas, aunque el gobierno no los resuelva. Nosotros exigimos tierra, techo, salud, educación y todo eso, y el gobierno tiene que cumplir esas demandas. Pero independientemente de que las cumpla o no, las comunidades zapatistas trabajan para resolverlos según sus posibilidades. El resto de la sociedad tiene que organizarse para resistir ese proceso de descomposición, a riesgo de que llegue un punto en que sea irremediable. Una pesadilla.

Resistencia y apertura

Y.: Resistir sí, pero la fuerza del zapatismo ha radicado también, hasta ahora, en hacer propuestas y en tomar iniciativas, no solamente resistir, sino echar para adelante algunas iniciativas. Porque el zapatismo se puede desgastar también en la resistencia.

Marcos: El zapatismo, como cualquier fuerza, tiene que lanzar iniciativas continuamente para hacerse presente en el espacio político y para ampliar su horizonte. La resistencia entendida como un «me encierro y aguanto» significa el aniquilamiento, no sólo para el EZLN, también para cualquier fuerza social no armada. Resistir aislado es renunciar a la vida, pues, aniquilarse. No podemos imponer nuestras decisiones al gobierno, o sea no podemos obligarlo a que mande obedeciendo, pero sí podemos tomar iniciativas, y eso sólo va a ser posible si el espectro político se abre. En ese sentido, Debray era muy certero cuando decía que cualquier fuerza política en el mundo, no sólo en México, tiene que abrir su horizonte a relaciones con todo el espectro, incluso con sus enemigos, porque eso le da posibilidades de resistencia. Yo estoy completamente de acuerdo con eso. Eso no significa abandonar una línea política, sino edificar relaciones. Y se ve el mismo fenómeno en la izquierda, a nivel mundial: todo el mundo desconfía de todo el mundo, de las tentacio-

nes de hegemonía, de que le roben a uno el protagonismo, de dejarse utilizar. Nosotros, cuando hablamos, por ejemplo, con El Barzón, les decimos: «Nosotros estamos dispuestos a servirles para que nos usen en todo lo que quieran, pero hablemos claro. Y por supuesto que nosotros queremos usarlos a ustedes.» Entonces sí, podemos construir esta relación pero hacerla honesta. Estamos dispuestos, pero no queremos que nos hablen chueco. Igual cuando hablamos con las fuerzas políticas. «Nomás hablen con honestidad y respétennos. No nos vean como a los pobres inditos que están cercados y a ver cómo los ayudamos. Tienen que reconocernos como una fuerza política y hablar con honestidad. Si su horizonte es el proceso electoral de 1997, dígannos. Y si quieren apoyo para el candidato, dígannos, y ya vemos si lo hacemos o no. Pero no nos digan que van a hacer una cosa y terminen haciendo otra.» En ese sentido, no decimos que sólo nos vamos a relacionar con los que tienen buenas intenciones con nosotros. Estamos dispuestos a establecer relaciones con los que nos quieran usar. Pero que nos digan que nos quieren usar.

Una «auberge espagnole»

Y.: Dice que el zapatismo es un desmadre, yo diría que hay un peligro de que sea una *auberge espagnole*, como se dice en francés, un restaurante donde todos vienen con su comida. En alguna declaración ha dicho: «Bienvenidos los marxistas ortodoxos, los anarquistas, las feministas, las lesbianas y todo el mundo.» Pero ¿el zapatismo no necesita su propia definición?

Marcos: Sí, yo lo entiendo, lo que pasa es que en ese proceso de definición del que hablamos aquella vez, todo lo que provocó el 94, el encuentro entre el zapatismo armado y el zapatismo civil, el zapatismo y el resto del mundo nuevo que encontramos en el 94... Esta indefinición hace que pen-

semos que tenemos que abrir la puerta a todo tipo de ideas porque no sabemos lo que está pasando. Te digo, 10 años después estamos repitiendo lo que hicimos en el 84, cuando topamos con la realidad indígena: quién sabe qué está pasando aquí, pues vamos a aprender. Y la forma de aprender es abrirse a todo.

Pero esta indefinición no se puede mantener mucho. Esta gente se acerca también porque se reconoce en nosotros. Los anarquistas ven al EZLN como un movimiento anarquista, los trotskistas ven claramente la influencia de Trotski, los maoístas ven planteamientos maoístas llevados a sus últimas consecuencias, los leninistas un planteamiento leninista, en fin, todos ven un pedazo, una forma del zapatismo que los refleja y que los acerca. Pero tiene que llegar un momento en que sí, abriendo este mundo plural incluyente, tolerante, el EZLN tiene que adquirir rostro propio. Eso es lo que decía. El pasamontañas va a tener un límite. No me refiero al pasamontañas físico. Sino que este zapatismo naciente va a tener que concretarse de alguna forma. A mí me sorprendió el otro día que unos franceses dijeron: «La indefinición es lo que les permite sobrevivir.»

Y: Una posición estética difícil de sostener, políticamente hablando.

Marcos: Imposible. Nosotros vemos que hay cosas que ya no se pueden. En octubre del 94 le dije a Carmen Castillo: «Esto que ves aquí no puede durar. No es posible que nosotros tengamos el poder en un territorio dentro del Estado mexicano. Nos van a hacer pedazos o se generaliza en otros lados.» Pero no vemos que se generalice. De igual forma, vemos que nos es imposible mantener esta indefinición durante mucho tiempo: una fuerza que está haciendo trabajo político, pero es clandestina y armada. No es fuerza pacífica, pero tampoco fuerza armada. Es un ejército, pero un ejército que tampoco está haciendo la guerra, que está en un proceso de paz. Una organización que tiene un pie puesto en la ilegalidad y

otro en la legalidad, a través de la ley para el diálogo,[1] un pie puesto en la clandestinidad, con el EZLN, y otro en la lucha abierta, con el Frente Zapatista. Es así, pero nosotros vemos que las dos barcas se empiezan a separar. El EZLN va a tener que optar: se pasa a una de las dos barcas o se cae al agua y se queda sin ninguna.

Esa indefinición atraviesa todo el EZLN. Hay quienes ven una contradicción entre el discurso democrático, tolerante, incluyente del EZLN y su práctica militar, militarista. Pero incluso dentro del discurso del EZLN hay partes muy duras, muy dogmáticas, muy doctrinarias, hay partes muy abiertas, simples... Repetimos siempre que hay que ser tolerantes y que no somos la vanguardia, pero en nuestras críticas a otras fuerzas políticas damos a veces la impresión de creernos una vanguardia, o se puede leer así. Puede haber otras, pero las principales contradicciones son ésas. Ese momento de indefinición tal vez permitió que viviéramos este mundo caótico pero rico, porque fue realmente un mundo rico el que ha habido en el 95 y lo que va del 96. Ahora, claro que conlleva el riesgo de que si permanece la indefinición, se agote, que ni siquiera como restaurante sirva. Que finalmente sea un movimiento tan indefinido que nadie se reconozca en él.

M.: La invocación, en el discurso zapatista, de la sociedad civil, de hacer política sin partido, etcétera, recuerda la situación de los disidentes de los países del Este al final de los años 80. Hubo un libro de un húngaro, György Konrád, que se llama *La política de la antipolítica*. Con la caída de los regímenes comunistas, esta indefinición se convierte en un vacío total. Y el vacío, por supuesto, es llenado por la derecha.

Y.: Sí, y además, el tiempo es corto y todos, adentro y afuera, les están pidiendo una definición, todos menos dos intelectuales franceses. Cuando digo todos, digo también la ul-

1. Ley para el diálogo entre el EZLN y el gobierno, aprobada por el Congreso en marzo de 1995.

traizquierda, con el resurgimiento de grupos como el EPR, que también los obliga a ustedes a definirse.

Marcos: Sí, todo nos está diciendo que hay que definirse pero nada nos dice cómo, o más bien ¿para dónde? La política del gobierno en el diálogo nos dice que no debemos orientarnos hacia la lucha política, es una trampa. Y la política de la ultraizquierda, ahora con los grupos armados, nos dice que tampoco debemos definirnos por la lucha armada. Ocurre que esas posiciones militares de antes, ahora reeditadas, no tienen ningún eco o apoyo, más que el escándalo. Finalmente, el EPR cosecha su éxito propagandístico no por las posiciones que toma frente al gobierno, sino frente al EZLN. Las noticias que ocupan las primeras planas son qué dice el EPR del EZLN o el EZLN del EPR. Eso es lo que mete ruido, pero como proyecto político no tiene ningún impacto en la población. O no todavía, tal vez habría que verlo. Entonces, no podemos convertirnos en una fuerza militar como la que fuimos antes, como la del EPR, pero tampoco podemos transformarnos en una fuerza política como el PRD. ¡Entonces qué madre!

Lo que nosotros hacemos en esta situación –pero no ha dado mucho resultado– es aprender a escuchar, preguntar a la gente que está cerca o lejos, pero que tiene una opinión, y terminar de dibujar los contornos del mapa de la situación política nacional e internacional.

Siguiendo las palabras del viejo Antonio, que decía: «El chiste es cuándo ver la estrella y cuándo ver el dedo que la señala», y Marcos contestaba: «Yo estaba viendo el tejón que se estaba comiendo tu maíz.» Los zapatistas están viendo problemas inmediatos, y eso les impide decidirse entre mirar la estrella o mirar el dedo, o resolver el problema entre el dedo y la estrella. Cuando se da el Encuentro Intercontinental, por ejemplo, nosotros no estamos pensando en qué tipo de iniciativa o de mensaje se necesita. Estamos pensando que si el retén detuvo mucho tiempo a la gente, si está cansada, si hay mucho sol. Cosas muy inmediatas y muy concretas, en tanto

que ejército. Igual en el diálogo: el movimiento del helicóptero, qué actitud llevaban los soldados ayer en la columna militar, una actitud tensa, por ejemplo; qué significa que el 13 de agosto hayan vuelto a aparecer tanques de guerra en las columnas, eso no pasaba desde febrero del 95. Todas estas cosas inmediatas nos impiden resolver el resto, pero tampoco vamos a poder mantenernos mucho tiempo así.

Un movimiento, no un partido

M.: En cuanto a democracia, hemos hablado sobre todo del espacio para las opiniones, para las organizaciones, pero hay una reflexión necesaria sobre el mecanismo institucional global, sobre la articulación entre la democracia representativa y la democracia social. También la concepción de la democracia que hay en estos momentos es la de «una fonda española». Recuerdo el primer congreso del sindicato polaco Solidaridad, en el que se hacía la propuesta de que existiera un Senado cerca del parlamento con representantes elegidos desde la fábrica. Éste es un mecanismo institucional, es un ejemplo, pero hay que dar una idea articulada de las diferentes formas de democracia, no únicamente de opinión o de espacio político.

Y.: Lo han tratado de hacer en el foro sobre reforma del Estado, pero tal vez de manera muy diluida.

Marcos: Muy abierta, porque nosotros decimos: «Aquí está la mesa, siéntense los que quieran.» En ese sentido es valiosa. Aparecieron unas propuestas que no existían, algunas nuevas que no conocíamos, pero no se ha construido una propuesta consensuada, entre otras cosas porque se le tiene miedo a la homogeneización y porque la única fuerza que se reconoce con autoridad moral para juntarlos es el EZLN, que es armada y clandestina. Eso tiene un costo para las organizaciones sociales, sobre todo para las ONG, que ni siquiera pue-

den venir a vernos, pues pueden tener problemas con el ejército...

Nosotros pensamos que hay otras personalidades en México que podrían hacer esto si renunciaran explícitamente a intereses partidarios, que es lo que parece que no están dispuestos a hacer. Gente como Camacho, como Cárdenas. Cárdenas podría encabezar un movimiento social, social-político, pero está tan atado al PRD que, pues es el PRD. Marcos está atado al EZLN y no va a dejar al EZLN, así como Cárdenas no va a dejar al PRD. Estas personalidades, o estos grupos de personalidades, podrían hacer esto si la gente tuviera la garantía de que no se van a repetir las historias. Lo que quiere la gente es que se le hable claro, pensamos nosotros, y que se le abra un espacio de participación. O sea, que no se la utilice y que se le tome en cuenta. Es lo que nosotros pensamos que hay que abrir. Y nosotros hemos intentado tomarla en cuenta, pero no podemos ir más adelante porque el horizonte nuestro es el pasamontañas y el arma, y hasta ahí llegamos.

Y.: ¿El Frente es una tentativa de ir más adelante?

Marcos: Sí, con el mismo problema de indefinición. La postura radical del Frente es que no existe organización política, que hay que hacerla juntos. El Partido Democrático Popular Revolucionario[1] o el EPR tienen un proyecto, una organización, con su organigrama, etc. El Frente no dice: «Esta es nuestra doctrina, esto es lo que somos, ¿quién quiere entrar?» Dice: «No queremos el poder, pensemos qué tipo de organización queremos y vamos a construirla juntos.» Entonces, es todavía la «fonda española» que debe definirse.

Y.: Quizás no. ¿Tal vez, más bien un movimiento y no un partido?

1. El PDPR, que incluye al PROCUP y a otras organizaciones, se presenta como el brazo político del EPR.

Marcos: Exactamente, un movimiento que tendrá que definirse. De momento, el Frente sabe lo que no es, pero no lo que es. Está buscando su identidad. Nosotros creemos que finalmente ni el Frente ni el EZLN podrán tener alguna vez una identidad por separado. Uno dará su identidad al otro, algo nuevo, pero llegarán a definirse conjuntamente.

Y.: Parece que están en una situación en la cual tienen que seguir combinando lo militar, de cierta manera, el hecho de que estén con armas, con lo social y con lo político. En lo militar son más una fuerza simbólica, no son una fuerza realmente militar. Eso de tener armas y pasamontañas les da una cierta legitimidad en este país. En el aspecto social, parece que esto no ha desembocado en un aglutinamiento, en una convergencia de las luchas sociales alrededor del zapatismo, y en lo político queda la indefinición de la que acabamos de hablar. Pero, al mismo tiempo, de cara al futuro, no pueden desechar ninguno de los tres elementos.

Marcos: No, y se va a agudizar conforme pase el tiempo. Mira, por ejemplo, ahora estaba el Foro. Lo político. En el Foro, el EZLN consigue tener interlocución con fuerzas sociales de todo el espectro, hablamos con el centro y con toda la izquierda. La derecha se escondió, pero habló con nosotros, diputados del PRI y del PAN, con la condición de que no se hiciera público. Llegaron a ver, dijeron que estaban interesados, que la transición, la democracia y todo eso... Luego viene San Andrés, donde el gobierno retoma la política del achicamiento, como si nada hubiese pasado antes. No aporta ninguna propuesta sobre democracia, puesto que somos una organización local. Ni siquiera hay una propuesta del gobierno para resolver el problema de Chiapas, ni siquiera de los municipios, no hay nada. Luego viene un paréntesis donde se produce el Encuentro,[1] cuya valoración está por hacerse. ¿Qué impacto tuvo? Digamos que fue un éxito en asistencia. En

1. El Encuentro Intercontinental.

cuanto a los resultados políticos, aún no sabemos. Y luego viene el otro San Andrés. En este tiempo es cuando se hace la reforma electoral. Las fuerzas políticas empiezan a concentrarse en 1997, es decir, en las candidaturas internas. Quién es el candidato para jefe de Gobierno de la Ciudad de México, etcétera... Y el EZLN se queda solo. Aquí, en todo ese trayecto. Pero durante el 97, estas fuerzas tienen que converger otra vez. Porque de aquí a esa fecha el EZLN seguirá manteniendo su autoridad moral, seguirá siendo el referente moral, ético, político, para mucha gente. Y estas organizaciones que se acercaron para la foto o para intercambiar palabras... y que luego tomaron caminos divergentes, volverán a buscar al EZLN, con un interés muy específico. Si existimos todavía.

Mientras tanto, no hay nada que hacer con los políticos, pues están resolviendo los problemas internos. La cocina electoral. Pero así como el EZLN empieza a avanzar solo después de San Andrés, la sociedad, las organizaciones sociales y políticas no partidarias, empiezan a caminar solas. De cualquier modo, los partidos políticos se van a acercar a ellas conforme se acerque el 97. Lo que el EZLN tiene que hacer es construir puentes a nivel nacional y a nivel internacional. Para sobrevivir, el EZLN tiene que tender puentes en todas las direcciones.

¿QUÉ CAMBIOS?

El movimiento social atascado

M.: A mí me parece, desde fuera por supuesto, que desde hace dos años se ha debilitado la movilización social y política; ¿es verdad o es una mera impresión?

Marcos: Yo creo que sí. Lo que ha ocurrido es que no ha habido resultados. Las formas de movilización son las mismas de siempre, marchas, manifestaciones, mítines, tomas, cartas desplegadas. Y el gobierno ha generado o ha producido una cierta especie de cinismo. Puede tener miles de personas en la calle, las deja, no las reprime, pero tampoco les hace caso. Estas movilizaciones se organizan para exigirle cosas al gobierno. Pero si el gobierno no los escucha, se agotan. En la medida en que ha sido así, sí ha habido un desgaste muy grande del movimiento social no partidario en los últimos dos años y medio. Pero nosotros pensamos que no es que la sociedad civil esté conforme con lo que está ocurriendo, sigue estando inconforme, descontenta, más incrédula que antes. Después del fracaso de la explicación del asesinato de Colosio y de este fraude del crecimiento económico y que vamos bien y etcétera. Yo creo que lo que falta es construir iniciativas que tengan resultado. Que tengan un resultado concreto. Algo que dé

la verdadera medida del descontento social. Una especie de consulta, de referéndum contra el neoliberalismo en México, en contra de la política neoliberal.

Reivindicaciones y voluntad de autonomía

Y.: Ustedes también necesitan obtener resultados a nivel de Chiapas, ¿no? Se les critica diciendo que no han tenido una política socioeconómica para el desarrollo, como la COCEI,[1] digamos, y algunos zapatistas dicen: «La próxima iniciativa no debe ser intergaláctica, sino chiapaneca.»

A propósito de esto, quisiera que habláramos de la decisión de rechazar todo lo que viene del gobierno, ¿no es eso peligroso? Porque existe el gobierno, por una parte, pero ¿y el Estado? El problema de la salud, por ejemplo, es un derecho, pueden pedir al Estado que venga a vacunar. Lo mismo en cuanto a la escuela. Si ustedes dependen solamente de la comunidad y de la ayuda internacional, de la ayuda humanitaria, no me parece muy político...

Marcos: No es que no queramos nada del gobierno, es que no esperamos nada. El gobierno va a dar lo que la presión social le arranque. Es por eso que estamos dialogando, para generar un movimiento de presión social, de manera que el gobierno tenga que ceder, entre otras cosas, sobre los programas de salud, por ejemplo. No nos negamos a eso. Usamos la resistencia, evidentemente, como un mecanismo de presión y como una herencia de la tradición. Finalmente, hemos estado sin programas de salud durante 60 años, desde que subió el PRI, inclusive desde antes que se llamara así, hasta ahora, no sólo en los últimos tres años de guerra, y hemos podido resistir, aunque es verdad que el índice de mortalidad no ha bajado. A lo mejor sí bajó en el 94,

1. Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo: organización de los indígenas zapotecas del estado de Oaxaca, cuyas luchas en los años 80 desembocaron en avances económicos, sociales, políticos y culturales a nivel local y regional.

cuando fuimos gobierno y administramos directamente todas esas cosas. Pero en estos tres años no ha bajado el índice de mortalidad infantil; tampoco ha empeorado. Estamos estables, podríamos mantenernos así. Pero lo que es seguro es que el gobierno no va a dar nada en el caso de las comunidades indígenas, porque no son rentables. Pueden hacer un hospital como el de Guadalupe Tepeyac, y dejarlo allí sin equiparlo, porque no es rentable. Lo inaugura Salinas, lo equipan y detrás de él se llevan los equipos a un lugar donde sí valga la pena curar gente. ¿De qué sirve curar gente en la selva si no sale en los periódicos o no son productivos? ¿Qué sentido tiene para el gobierno invertir en programas sociales si sabe que el destino de la selva es transformarse en explotación petrolífera o de extracción de uranio?

Y.: Para ganar votos, siempre ha sido clientelista...

Marcos: Sí, pero eso sólo lo va a hacer porque es racional, si firma un acuerdo con los zapatistas, porque saben que pueden meter todo el dinero del mundo y perder si los zapatistas no están de acuerdo, porque la población es zapatista.

Lo que se necesita es que haya un movimiento social que obligue al gobierno a hacer esas inversiones, esos gastos sociales, aún sabiendo que no va a obtener ningún beneficio político ni económico.

Tiene que haber una campaña de salud o de abastecimiento que sea efectiva. Pero sólo se logrará con la presión social, porque ahora lo que se hace es mandar grandes cantidades de dinero y cada funcionario va agarrando su parte, entonces, cuando llega a las comunidades, no queda casi nada.

Y.: Entiendo. Sin embargo, ustedes han tomado un rumbo opuesto al de la guerrilla guatemalteca, pero todavía veo el peligro de que se formen comunidades como las Comunidades de Población en Resistencia (CPR),[1] del Ixcán, cerca de aquí,

1. Las CPR agrupaban a personas que, huyendo de la represión, se habían refugiado en las montañas y las selvas del interior de Guatemala.

del otro lado de la frontera, y eso es peligroso para todo el mundo, para ustedes también. En realidad, aislarse mediante el rechazo a la dependencia del gobierno, generando otra dependencia del extranjero, tampoco es la salida política, porque la salida política sería reclamar derechos.

Marcos: Nosotros queremos presionar a la sociedad, a través de la resistencia, para que a su vez presione al gobierno, de manera que haga esos cambios sociales. El gobierno no lo va a hacer directamente.

Fíjate que el diálogo de San Andrés empieza en abril de 1995. Bernal, que era el jefe de la delegación gubernamental, ya entonces amenazaba con que si no se firmaban rápido los acuerdos, iban a implantar un sistema de ayuda sin los zapatistas. Nueve meses después, en octubre del 95, cuando se pactan las mesas, el gobierno no quiere que la mesa de «Bienestar y Desarrollo» sea la primera, sino la última o la tercera, después del tema indígena y el de la democracia. La mesa de mujeres fue negociada ahí, a la arrancada. Entonces se ruega lo más que se puede y otra vez amenaza con poner en marcha el programa de ayuda social sin los zapatistas. Y no lo hace porque no quiere. No quiere porque no se lo van a dar; el capital financiero internacional no le va a dar dinero para mantener indígenas, a menos que sea presionado por una situación política explosiva.

Si lo hubiesen querido ya lo hubieran hecho, han tenido tiempo desde hace un año. Y ahora pueden hacerlo porque cuentan con el ejército, y ni siquiera pueden decir que lo evitamos nosotros; sin embargo no lo hacen. Ni siquiera con los suyos.

Pero sin duda, es un deber del Estado asegurar servicios para todos los ciudadanos, como la salud, las carreteras o una de red de producción y de comercialización. Las comunidades indígenas tienen derecho a ello, al igual que el conjunto de los ciudadanos. Lo que pasa es que estos ciudadanos son especiales en la medida en que no son rentables. Entonces no hay ningún interés por atenderlos, como no sea el control político.

La única razón válida que puede tener el gobierno para interesarse por ellos es para recuperar el control político de la región, pero eso implicaría liquidar primero al movimiento zapatista como organización.

Necesitamos generar ese movimiento social para que el gobierno se decida. En realidad, el movimiento de resistencia no es tanto presión sobre el gobierno, como presión sobre la sociedad, pero... ¡la sociedad es muy resistente!

Lejos del mundo obrero

M.: Hay un sector que parece excluido incluso, me parece, del discurso zapatista, hasta el momento: el sector estratégico de las maquiladoras, ¿Es una dificultad específica de trabajar con ellos?

Marcos: El zapatismo ha tenido dificultades para relacionarse con el movimiento obrero en general, no sólo con las maquiladoras. El discurso zapatista ha tenido mucho impacto en comunidades indígenas, en empleados, maestros, intelectuales y artistas, pero no ha tenido impacto dentro de la clase obrera de México. Yo creo que es porque el discurso zapatista, en cuanto que hereda raíces indígenas, encuentra espejo en poblaciones indígenas, y en cuanto que hereda raíces urbanas, encuentra espejo en las ciudades, pero como no tiene herencia obrera, no puede fabricar un discurso artificial para la clase obrera. Hay algo que ha mantenido alejado al zapatismo de la clase obrera de México, la oficial, la disidente, la radical, la no organizada, los más golpeados por las maquiladoras. No hemos encontrado la forma de acercarnos y tenemos el fracaso que tenemos.

M.: ¿Será porque el discurso zapatista es un discurso posclasista? Nación, humanidad, sociedad civil y nuevo tipo de grupos sociales...?

Marcos: Hay mucha distancia. Puede deberse a la situación misma de la clase obrera en México, pero eso sería echarle la culpa a los obreros, aunque yo creo que no, que la culpa es del discurso zapatista, que no ha encontrado la manera de dirigirse a los obreros porque no tiene obreros. Nos dimos cuenta desde el principio, desde enero del 94. Cuando la Convención, eran muy pocos los obreros que llegaban. Los sindicatos siempre han tenido mucha distancia respecto de nosotros. Incluso los independientes.

Y.: ¿Incluso Ruta-100?[1]

Marcos: Incluso Ruta-100, sí, es uno de los más críticos. Bueno, como eran del MPI,[2] nos criticaban mucho a raíz de nuestro acercamiento con Cárdenas. No les gustaba nada. Nos trataban de reformistas y todo eso.

M.: ¿Los electricistas también?

Marcos: Los electricistas fueron los que consiguieron el motor éste y los que cambiaron la luz. Ésos son los primeros acercamientos que hemos tenido, pero es trabajo del Frente y no del EZLN. El Frente sí está haciendo trabajo con el movimiento obrero. Y ya hay comités de electricistas, comités de telefonistas, que trabajan en ese sentido, en sus tiempos libres, en su sindicato, se organizan para venir a trabajar en las comunidades, en la infraestructura productiva. Se instala el sistema de comunicación, se instala la luz. Dan asesoría técnica o arreglan motores, pero no vienen individualmente, sino a través del sindicato. Pero ése es trabajo del Frente.

1. Ruta-100: empresa pública de transporte urbano de la Ciudad de México conocida por su combatividad y su radicalismo. Tanto la empresa como el sindicato han desaparecido ante el hostigamiento del gobierno.
2. MPI: Movimiento Proletario Independiente.

M.: ¿Qué papel jugaron las leyes de las mujeres? Supongo que son problemas completamente nuevos.

Marcos: Hubo tres niveles de discusión. Uno es cuando los compañeros aceptan que las mujeres son diferentes, que tienen demandas diferentes, especiales, porque antes del 90 o del 92 las demandas de los zapatistas eran universales, para hombres y para mujeres. No tenían que hacer caso especial a las mujeres porque ya estaban incluidas en las demandas de los varones. Entonces, cuando se vota la guerra en el 92 y se decide construir el corpus jurídico de la revolución, las «leyes revolucionarias de guerra», el comité, el más alto nivel, después de una lucha en su interior, decide que las mujeres hagan su propuesta. Ésta es producto de la lucha de las mujeres oficiales zapatistas. Ése fue el primer roce arriba. Decían ¿para qué leyes especiales para la mujer, cuando ya van a ser incluidas en las otras? La primera lucha de las mujeres fue plantear: ¿no hay cosas que son de mujeres y que no son de hombres? Había argumentos serios. Las compañeras dicen: «¿Cuántas veces has tenido la regla tú?, ¿cuántas veces has parido?, ¿ves que no somos iguales? Entonces tenemos demandas diferentes.» Hasta argumentos más elaborados: «¿Tú, cómo llegaste aquí?», «bueno, pues yo aprendí así lo uno y lo otro», y su historia era completamente diferente. Entonces primero se ganan ese derecho a plantear demandas específicas y hacen una consulta. En condiciones muy difíciles, porque no sólo es que las mujeres se reunieran para discutir esos problemas en cada pueblo, sino que esa consulta tenía que ser hecha por mujeres. Para que dejaran a las mujeres salir a otras comunidades era una bronca, no cualquiera podía hacerlo, porque la mujer que sale queda marcada, quiere decir que va de puta, de mala vida.

Logran hacerlo y construyen estos puntos de la ley de la mujer. Allí yo estuve porque había que traducirla del dialecto para hacer la redacción. Yo hablé con Susana, con Ramona y

con Ana María, les dije, cuando todavía no se había presentado en el comité: «Esto va a meter mucho ruido, ya saben que hay hombres que se van a marchar.» Y ellas: «No, pues que sí.»

La siguiente bronca es menor, cuando se vota la guerra, en marzo del 93, el 8 de marzo, por cierto, fiesta de las mujeres. Era una reunión muy grande del comité de responsables locales y regionales, una reunión donde una parte del comité, la varonil, la mayoría de ellos, sí ven con reticencias las demandas de las mujeres. Porque significa tocar más que a la estructura social de la comunidad, a la estructura religiosa. Sobre todo en lo que se refiere a la planificación familiar, al derecho de salir y todo eso, a los jóvenes. O sea, el control eclesiástico de las comunidades.

Como la ley de mujeres se presenta junto con un paquete de leyes, entre las que está la de reforma agraria, que era la que le preocupaba a los hombres, digamos que los hombres no ponen problemas, para que pasen también las leyes de las mujeres. Y algunos de ellos dicen que no tiene importancia, que de todas maneras las mujeres no saben hablar español, y la ley estaba en español. Ahí es cuando las mujeres se organizan y la traducen a los dialectos y la empiezan a difundir. Entonces la reacción de los hombres es de que la ley se conozca lo menos posible.

Pero el año 93 es muy intenso, como hay mucho movimiento, hay que prepararse, entonces las leyes se filtran a los pueblos a pesar de la oposición de los compañeros del comité, y empiezan a aplicarse. Pero esto crea problemas, fricciones, desacuerdos, sobre todo en las comunidades de la Iglesia. Surgen argumentos muy cercanos a los del PAN respecto al condón. Dicen que provoca la promiscuidad y la irresponsabilidad sexual. Para el PAN, la mejor forma de evitar al sida es abstenerse, cosas de ese tipo; la mejor forma de planificar la familia –ésta es una de las demandas principales– es abstenerse o respetar el ciclo.

¿UNA CRISTIADA PROGRESISTA?

Los zapatistas y las Iglesias

Y.: Tocamos un tema al cual me parece que usted se resiste un poco: estamos èn Chiapas, en una región muy religiosa, en el sentido de que no hay ateos. La población maya, en general, es muy religiosa. Hay una religiosidad popular muy fuerte, y también estamos en una región en la cual, institucionalmente, la Iglesia católica tiene un peso fuerte, así como las Iglesias evangélicas. Los conflictos aquí son muy religiosos, como se ve desde hace muchos decenios en Los Altos, pero en realidad es así también en otras partes de Chiapas, con algunas diferencias. A veces, en México se interpreta lo que ha pasado en Chiapas como una especie de contra-Cristiada,[1] una especie de Cristiada progresista, que sería como una revancha por parte de la Iglesia. Inclusive estarían ahí los personajes: Samuel Ruiz, que viene del centro-oeste del país, Patrocinio González Garrido pertenece a la familia de uno de los líderes anticlericales[2] de los años 20 y 30... ¿Qué piensa de esta interpretación?

1. La Guerra Cristera, insurrección católica de los años 1926-1929, tuvo como teatro principal el centro-oeste del país.

2. Tomás Garrido Canabal, gobernador de Tabasco y jefe del movimiento de los Camisas Rojas en los años 20 y 30. El famoso libro de Graham Greene *El poder y la gloria,* trata de este episodio.

Marcos: Mira, primero te explico la reticencia de los zapatistas y de Marcos respecto del problema religioso.

En la tradición chiapaneca, y para el indígena maya, en concreto, el aspecto religioso ha sido la capa con la que se cubren conflictos muy sangrientos. Entonces, sería muy grave para la población indígena que un ejército como el zapatista se pronuncie en términos religiosos, que se defina en favor de los católicos o en contra, o en favor o en contra de los evangélicos. Eso volvería a plantear el peligro, que el EZLN ha evitado varias veces, de convertirse en un movimiento fundamentalista. Por eso siempre hemos tenido esta reticencia.

Pero, evidentemente, el campo político en donde entra el zapatismo a construirse es un campo ocupado, no hay vacíos; lo dejó vacío el poder del Estado y lo llenaron la Iglesia y las organizaciones no gubernamentales, pero organizaciones no gubernamentales cristianas. El sector indígena no está aislado del resto del mundo, aunque sí del poder político. El espacio político está ocupado por la Iglesia y, en el caso de Los Altos, Norte y Selva, por la Iglesia progresista. Ésta es una influencia que las comunidades permean y filtran, para producir otra cosa que no tiene nada que ver con la Catedral, con la diócesis de San Cristóbal, ni siquiera con la parroquia de la cabecera municipal.

Y.: Siempre han hecho eso, desde la Conquista.

Marcos: Desde la Conquista, sí. Es la forma en que se vive la religiosidad, y yo pensaba que ocurría sólo con los católicos, pero también pasa con los evangélicos, testigos de Jehová, adventistas. Es un espacio religioso que ha sufrido modificaciones. De ser casi completa, abrumadoramente católico, se han abierto grietas que han sido ocupadas por los evangélicos, pero también por otras sectas protestantes. Principalmente adventistas, testigos de Jehová, la Iglesia del Séptimo Día, toda la Selva y el Norte. En Los Altos es más cerrado, sólo hay católicos y evangélicos.

Y.: Pero católicos tradicionalistas.

Marcos: Ahora, en la parte zapatista de Los Altos, en la zona de Bochil, Pantelhó, Simojovel, San Andrés, están divididos entre católicos liberacionistas y católicos tradicionalistas. Los primeros son zapatistas. Los tradicionalistas son los que tienen vínculos con las autoridades, con los caciques.

Entonces, hablando así un poco de fuera, el espectro religioso se complicó. Un movimiento político como el zapatismo que emerge en este caldo de cultivo tiene necesariamente elementos religiosos. Por ejemplo, algunos de sus líderes son jefes religiosos, algunos casos de jefes de comunidad.

Pero, sobre todo, como ese movimiento es militar, tiene que ser muy cuidadoso en su relación con el horizonte religioso, para no convertir su guerra en guerra religiosa. Es decir, hay que evitar a todo precio que las armas se usen para combatir la creencia de otro, de otro indígena pues, como podían usarse para perseguir al que es del ARIC oficial, por ejemplo, por parte del ARIC independiente de los zapatistas...

La cuestión religiosa es, por lo tanto, un terreno muy pantanoso, muy poblado, muy complicado, y donde, evidentemente, la Iglesia, sobre todo la católica, tiene sus propios intereses. Así, tiene su apuesta para capitalizar también políticamente al movimiento zapatista, como la tienen el PRD o el PT. Esto explica los roces que han tenido los delegados zapatistas con la CONAI.[1] Tenían a veces la impresión de que la CONAI se salía de su papel de mediador y negociaba en lugar de ellos. Pero hasta ahora, estos roces se han podido resolver fijando claramente los límites.

Para Chuayffet,[2] por ejemplo, el enemigo principal en la negociación es Samuel Ruiz García, y los ataques principales

1. La Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) asegura la mediación entre el EZLN y las autoridades. Está presidida por Monseñor Samuel Ruiz.
2. Emilio Chuayffet: actual secretario de Gobernación.

de la delegación gubernamental han sido contra la diócesis, con la apuesta de que debilitando a la CONAI, debilitan al EZLN.

Pero no podríamos negar que la autoridad moral de la Iglesia progresista en Los Altos, en el Norte y en la Selva es muy grande y tiene mucho que ver con la autoridad moral de Samuel Ruiz. El hecho de que su palabra sí es escuchada –no digo que le hagan caso, pero sí que lo escuchan– en las comunidades, en muchas comunidades, significa mucho. Y ha formado un equipo de trabajo que tiene un contacto muy cercano con las comunidades, casi tan cercano como los zapatistas. Incluso pueden detectar problemas, desacuerdos, roces, diferencias, malestares en las comunidades, que otras iglesias no pueden detectar porque están más alejadas de la gente. Este equipo de la diócesis sí que está en las comunidades, van y vienen, tienen un contacto muy cercano con las comunidades, ¡y es una excelente cosa que estén a su servicio!

Terminar con el llanto del hombre blanco

Y.: Ofelia Medina[1] dijo algo que me llamó la atención. Dijo que el zapatismo libera de la culpabilidad y de la culpabilización.

Marcos: Algunos dicen que ella se acerca al zapatismo por un sentimiento de culpa respecto de su pasado. Gente muy agringada, muy extranjerizada, estarían frente al indígena como expiando una culpa. Pero a la hora en que toman contacto con el zapatismo, se dan cuenta de que las comunidades no están pidiendo eso. No están pidiendo una expiación. Para las comunidades no hay culpabilidad. Para las comunidades los blancos o mestizos no son el enemigo, ni tienen un pecado que pagar.

Ofelia estaba cerca de las comunidades desde el 94. Ella se

1. Actriz simpatizante del zapatismo.

dio cuenta porque estuvo cercana todo este tiempo. Además, pues ella es una artista, se tomó la molestia de venir acá y de estar con las comunidades, y se dio cuenta de que la recibían; por supuesto, nadie sabía que era una artista, pero la trataron como a cualquier gente, no sintió que la trataran como alguien que..., como un conquistador. Entonces ella se da cuenta de que el complejo de conquistador está en la sociedad mexicana, que se creen tan blancos y se imaginan que los indios les guardan rencor por la conquista. Y, sorpresa, ¡qué no!, parece que no hay rencor.

Y.: Me parece muy bien, muy positivo eso. Ojalá el zapatismo pueda liberar también a los comités de solidaridad de Europa del sentimiento de culpa...

Populismo, nación, marxismo

El zapatismo y el cardenismo

M.: Volviendo al tema de las alianzas políticas, ¿cuál es el análisis que ustedes hacen del cardenismo como movimiento histórico y también del PRD como aparato político? Porque no es la misma cosa, ¿no?

Marcos: No, no lo es. Mira, nosotros pensamos que el EZLN y el cardenismo son síntomas de algo dentro del movimiento social en México. O sea, que así como el cardenismo no es Cárdenas, el zapatismo tampoco es el EZLN. Sino que cardenismo y zapatismo son dos formas de resistencia civil, de participación de la sociedad. En realidad, son dos formas de nombrar una misma cosa, que es esa inquietud de la sociedad civil mexicana por jugar un papel más protagónico en la toma de decisiones políticas y económicas. El cardenismo tiene un aparato político que es el PRD, que lucha por el poder, y el zapatismo tiene un aparato político-militar que es el EZLN, es decir, que tiene también su lógica, y ambos, a mi manera de ver, le traen más problemas que beneficios a uno y a otro. La gente del PRD ve que el cardenismo existe y que el zapatismo existe y que deben encontrarse. Nuestro análisis es que el zapatismo y el cardenismo no se van a encontrar, porque

son lo mismo. Son dos formas de nombrar la misma cosa. Que unos ven a Cárdenas, otros al EZLN. Pero en realidad, sus demandas son las mismas, sus formas de lucha son las mismas. Es la misma insurgencia civil en Michoacán, en Chiapas, en Tijuana, esos grupos sociales que están bullendo, que a veces levantan la bandera de Cárdenas y otras, la bandera del PRD; a veces la bandera del EZLN o del Frente Zapatista. Pero en realidad, no interesa el medio por el que estén luchando, sino que sus demandas se mantengan. Es gente cardenista y zapatista, o es perredista y zapatista al mismo tiempo. Compartimos la base social, simplemente estamos incidiendo en un mismo sentimiento. Ahora, vemos con mucha dificultad el camino de encuentro entre los aparatos de ambos movimientos. Entre el PRD y el EZLN ha habido una relación muy problemática, muy difícil, con muchas fricciones, muchas distancias, con mucha desconfianza, sobre todo por parte de nosotros, que nos sentimos utilizados. Y con mucha preocupación por parte de ellos. Su base los presiona para que se acerquen a nosotros, pero no quieren implicarse mucho porque son un partido político legal. Tienen que cuidar su imagen de no violencia, de lucha institucional... Es muy difícil esa relación.

Y.: ¿Quiere decir que desde el punto de vista de las demandas populares hay mucho en común, pero que desde el punto de vista de la respuesta política hay mucha diferencia?

Marcos: Sí, se trata de caminos divergentes, pero que coinciden en esa base social, o más bien en ese síntoma, en esa «enfermedad» de protesta, de rebelión, de resistencia de la sociedad mexicana. El EZLN o el cardenismo tienen éxito cuando saben interpretarla...

M.: ¿Esta situación puede cambiar con la nueva dirigencia del PRD? ¿Cambia un poco esa relación entre los aparatos?

Marcos: No lo creo, o sea, no es lo mismo llevar una relación con el EZLN cuando uno es un dirigente estatal o de un

movimiento social, que cuando uno es dirigente de partido institucional. El aparato partidario hace su trabajo sobre la gente. López Obrador[1] no es el mismo dirigiendo la toma de los pozos petroleros en Tabasco que diciendo no a la designación del fiscal, tiene que tomar en cuenta otras cosas, se va a relacionar con otro tipo de gente, con el poder directamente, ya no como opositor, sino como jefe de un partido político, el tercero más grande de México, y con todas esas variables se va a transformar. Evidentemente, es mejor que Porfirio Muñoz Ledo. Pero no tengo muchas esperanzas de que vaya a producirse un acercamiento mayor entre el EZLN y el PRD. Sobre todo porque los proyectos políticos son diferentes.

Y.: En relación con el cardenismo, me llamó la atención en la primera declaración de la Selva Lacandona, la expresión «70 años de dictadura». Esto abraza también al cardenismo, al gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Se puede ver en el zapatismo una crítica bastante radical de una cierta cultura política vertical, estatista, corporativista, y sin embargo, leyendo a Marcos, o ciertos comunicados, a veces hay resabios de una cultura política también populista.

M.: Me acuerdo de una frase que dice: «En nuestra concepción de la democracia el que sale ganando es porque te ofreció algo, y tiene que cumplirlo.» Creo que es en el discurso al final del Foro sobre la reforma del Estado. ¿No le parece un poco clientelista?

Marcos: Si yo dije esto está mal..., esto está mal, no creo haberlo dicho así. Lo que nosotros decíamos es que el poder, en este caso el gobierno, tiene que cumplir lo que la sociedad le exige. No nos referíamos –tal vez usé mal las palabras o esté mal traducido– a las promesas materiales. Sino que, sin importar quien llegue al poder, tiene que estar sujeto a lo que

1. Andrés Manuel López Obrador encabeza actualmente al Partido de la Revolución Democrática (PRD).

la sociedad demande, porque llega al poder con el respaldo de la sociedad, entonces tiene que rendirle cuentas a la sociedad. Tiene que mandar obedeciendo a esa sociedad. A eso nos referíamos, no a que si ofrecieron carreteras tiene que haber carreteras. Que sería algo así como una gestión clientelista.

Pero como quiera, ese podía no ser el ejemplo, pero sí hay otros, sobre todo la cuestión electoral o la democracia electoral, en los que el EZLN no acaba de definir una posición clara. Por ejemplo, no llama a votar, pero tampoco llama a no votar. Esto es producto de esa indefinición, de esa improvisación, cuando, después de la guerra, nos encontramos con la realidad.

Por ejemplo, en las elecciones de octubre de 1995[1] los comités por zona decidieron lo que hacían y lo que no. Unos comités decidieron abstenerse, otros decidieron votar. Y luego el PRD nos echa la culpa de haber provocado la derrota de sus candidatos. ¡Era mi culpa, además, porque se supone que yo di la orden de abstención! Esto es algo que no se sostiene, porque si nosotros hubiéramos dado la orden, los resultados hubieran sido homogéneos. El PRD no hubiera ganado absolutamente ninguna alcaldía, ninguna diputación, todo lo hubiera ganado el PRI. En cambio, en la zona de Altamirano el comité de ahí votó y ganó el PRD. En la zona de Ocosingo el comité llega a un acuerdo con el PRD y suspenden las elecciones. En la zona de Los Altos deciden apelar a usos y costumbres, y entonces no se vota, se decide por asamblea. Y en la zona del Norte deciden abstenerse para protestar por la situación de guerra que hay ahí, de guerra no declarada, para llamar la atención. Como no sabíamos qué hacer, pues que cada quien decida, se respeta la autonomía de cada comité, y así se toman las decisiones. Pero ese terreno es muy pantanoso para nosotros y hacemos cada burrada como no tienes idea.

Y.: ¿Es pantanoso también al nivel latinoamericano? Por

1. Elecciones locales en Chiapas.

ejemplo, ahora se dio la reunión del Grupo de São Paulo en San Salvador.[1] Tampoco es muy clara la relación con el zapatismo. Hay también una cierta cultura populista latinoamericana que se siente criticada por el zapatismo, que no se reconoce en el zapatismo, pero que al mismo tiempo quisiera atraer el zapatismo como una especie de cura de rejuvenecimiento para esos partidos...

Marcos: Cómo asimilarnos, ¡pero para inyectar sangre nueva a un cadáver decimos nosotros!

Y.: Pero a veces uno puede morir...

Marcos: ¡Contento!

Y.: ... asfixiado por sus amigos...

Marcos: Puede morir contento, puede morir triste, ¡como dicen los compañeros!

¿Qué nación en un mundo globalizado?

Y.: Hay un tema importante que no hemos tocado hasta ahora, el de la nación. Porque en realidad ustedes son un poco periféricos a la nación mexicana. Es una región en la cual la Revolución mexicana no movilizó sino muy tarde y más bien en la contrarrevolución. Fuera de algunos sectores limitados, Zapata no era un héroe aquí. Estamos en una zona maya, además, cuyas comunidades no han participado mucho en la mexicanidad. Y usted vino como profesor de historia mexicana. Hay una cierta exterioridad de México aquí. ¿Cómo

1. El Foro de São Paulo reúne a los principales partidos de izquierda y de centroizquierda de América Latina, que como el PRD en México, mezclan a menudo elementos populistas y socialistas. Se reunió en El Salvador al mismo tiempo que se desarrollaba el Encuentro Intercontinental organizado por los zapatistas en julio-agosto de 1996.

hace entonces un movimiento que a veces quiere ser la prolongación de la Revolución mexicana con ese problema de la exterioridad?

Marcos: Paradójicamente, este sector muy politizado de los indígenas que es el primer puente, y buena parte de los jefes indígenas de las comunidades, no miran hacia Centroamérica, sino hacia el centro, hacia México, en cuanto a sus expectativas políticas. El sector indígena con el que empezamos a trabajar tenía aspiraciones mexicanas, no centroamericanas. Eso es lo que nosotros encontramos. En tanto que mayas, hubieran debido entenderse con los otros mayas, tal vez por la zona y el movimiento –estamos hablando de la zona norte, chol y tzotzil–. Durante una época de su vida son a menudo obreros agrícolas en Tabasco, incluso obreros de Pemex;[1] entonces tienen otro tipo de cultura política. La gente de Los Altos, que no tiene tierra y se ve obligada a rentarla, deja una parte de la cosecha y se lleva la otra. Son personas que salen de sus comunidades, y la gente más aislada, que era la de la Selva, ya tenía la organización de la *Quiptic*, y tenía sobre todo el problema del desalojo con el ejército federal. O sea, su problema no era con Centroamérica, sino con el gobierno central. El gobierno central había decretado la expropiación de la Selva Lacandona y tenían que defenderse.

Cuando llegamos nos encontramos con una población indígena muy permeable al concepto de nación mexicana...

Y.: ¿No hubo conflicto? Ustedes viniendo del norte, los mestizos... Ya nos explicó que había ese grupo que sirvió de puente...

Marcos: Y recuerda que el grupo de nosotros llega a las comunidades por la montaña, no de la ciudad, no viene del norte. Y eso facilitó las cosas.

1. Petróleos mexicanos: compañía nacional de explotación del petróleo.

Y.: ¿Y ahora ustedes se definen siempre como revolución nacional? ¿Firmaría igual esa carta a Carlos Fuentes en la cual saluda «al mexicano»? Es una afirmación muy nacional. ¿Se consideran ustedes como los portadores de la nación?

Marcos: Más bien como el síntoma de que es necesario redefinir este concepto en el proceso de globalización. Estamos frente a una paradoja: para sobrevivir, las naciones tienen que globalizarse, o sea, dejar de ser naciones. Esto implica una pérdida de identidad cultural y un costo social muy grande. Dentro de este proceso de globalización, las naciones tienen que redefinir su historia y el zapatismo es el síntoma de que esto tiene eco en la población, o sea, que sí están preocupados por México, por que este país se desdibuje en ese proceso de globalización. Se desdibuje no sólo en términos culturales, sino también sociales y políticos. Que no deje de existir y no se vuelva un fragmento en un montón de fragmentos enfrentados unos contra otros. Los mexicanos, por nuestra historia, somos muy sensibles al concepto de nación, que en ese proceso de globalización se ha ido desgastando. Los héroes están en los museos y en las escuelas. Y pues la historia nacional enseñada en las escuelas era ridícula.

M.: Al leer los documentos zapatistas parece que el concepto de nación, de patria, tiene un papel estratégico. La nación como nuevo escenario para articular las diferentes luchas, como bandera en un mundo en fragmentación, un mundo donde los movimientos sociales no se pueden agrupar en torno al eje de la clase obrera, como antes. La nación como espacio de resistencia, hay bastantes palabras de este tipo...

Marcos: Sí, yo creo. Recuerda que es un movimiento indígena que aspira a dejar de ser sólo un movimiento indígena, que se niega a ser limitado solamente a un movimiento indígena, o sea, está orgulloso de ser mayoritariamente indígena, pero con aspiraciones de dejar de serlo. Entonces, el concepto de nación es su forma de abrirse, de hacerse nacional, de cre-

cer, esto es básico para los zapatistas. Esta historia es lo que comparten el obrero en la Ciudad de México o en el puerto de Veracruz; el indocumentado cruzando Tijuana o el indígena del Yucatán; el trabajador de servicios turísticos en Cancún o la trabajadora de un salón de belleza de la Ciudad de México...; estoy hablando de gente real, que nos escribe. ¿Qué es lo que las hace encontrarse aquí? Algo como un puente, un punto en común. Quieren que la esperanza de esta propuesta de país también los incluya. No dicen: «Pobrecitos indígenas, sí tienen derecho.» Es gente que dice: «Inclúyannos, queremos ser parte de este país, queremos construir ese concepto de nación. Inclúyannos, porque además están diciendo que en su propuesta de país cabemos. No cabemos como seguidores, cabemos como constructores.» Es esa propuesta del zapatismo la que atrae a gente de diferentes sectores. Todo nos vuelve a traer siempre a lo indígena, por eso el zapatismo tiene que insistir constantemente en la cuestión de nación...

Zapatismo y marxismo

M.: Con estos conceptos: nación, humanidad y otros, ya estamos muy lejos del marxismo ortodoxo...

Marcos: Sí, lo que te digo es que eso se empieza a gestar desde hace mucho, en este proceso de traducción de la cultura universitaria marxista-leninista a la cultura indígena. Esta traducción fue más bien una transformación. Yo me acuerdo que leía que el que traduce poesía es en realidad un poeta; en este caso, los verdaderos creadores del zapatismo fueron los traductores, los teóricos del zapatismo, gente como el mayor Mario, el mayor Moisés, la mayor Ana María, toda esta gente que tuvo que traducir en dialectos; Tacho, David, Zevedeo, son realmente los teóricos del zapatismo... Construyeron una nueva forma de ver el mundo.

Y.: El ex profesor de filosofía de un tal Rafael Guillén

dice que Marcos ya no tiene nada de marxista, por lo menos de marxista althusseriano, que ya no tiene nada de revolucionario. ¿Qué piensa Marcos respecto de eso?

Marcos: Sí. Tal vez Marcos ya no es marxista, pero no sé si esto sea malo, no sé si es algo que haya que reprocharle o que reconocerle. Yo pienso que Marcos, el personaje otra vez, ha sabido ser hasta ahora un instrumento para las comunidades, y que les ha servido para plantear sus problemas y para ir sorteando esta complicada travesía en que se convirtió la guerra del 94. Lo que habría que preguntarse sobre Marcos es si va a poder seguir siendo un instrumento, y durante cuánto tiempo, o si ya se acerca el momento en que tiene que morir. No morirse físicamente, sino como personaje.

Pero, volviendo a la pregunta, yo pienso que se ha dado un proceso de transformación, no me refiero a Marcos, sino al pensamiento de izquierda. Yo no digo que ser marxista sea un pecado, pero si el ser de izquierda, revolucionario, es estar en movimiento, estarse renovando continuamente, el zapatismo es revolucionario y es consecuente. No sé cómo se pueda llamar, si es marxismo, antimarxismo, revisionismo o reformismo como dice Castañeda.

Y.: «Reformismo armado», dice Castañeda.

Marcos: Eso está muy bueno porque publica *La utopía desarmada*, y ¡chin!, sale el EZLN. Saca una postdata. Dice: «Es que son reformistas armados», y ¡chin!, sale el EPR: «Nosotros sí somos revolucionarios, sí buscamos el poder y estamos armados.» Yo creo que todo esto es una campaña en contra del libro de Castañeda, hay que denunciarlos, se han propuesto que sea un fracaso, que no se venda, o que se venda con pérdidas; si no, cómo explicarlo, ¿no?

La caída del muro de Berlín y Cuba vistos desde el desierto de la soledad

M.: En este proceso de cambio ideológico, ¿qué papel jugó la caída del muro de Berlín? ¿Cuál fue la reacción de ustedes cuando llegó la noticia?, ¿y la de Marcos, personalmente?

Marcos: Bueno, la caída del muro de Berlín significó para nosotros el desierto total. Estamos hablando de una época de montaña muy solitaria. Significó, entre otras cosas cuestionar el que una concepción del mundo pudiera imponerse sin ser confrontada continuamente con quienes se supone que eran los beneficiarios. Lo que nos llamaba la atención, no sólo de la caída del muro de Berlín, sino de la caída del campo socialista, era el beneplácito de los pueblos que habían sido supuestamente liberados por el socialismo. Ahora se veían libres del socialismo, era un llamado de atención muy fuerte. No podíamos explicarlo, simplemente, con un análisis a distancia, tal como se manejó en los medios, contentándose con decir «es un gran fracaso y la gente estaba sojuzgada».

Evidentemente algo no había resultado. Sí fueron duramente golpeados los países socialistas durante el periodo de la guerra fría, pero llama la atención que la gente no haya defendido lo que se supone que era su patrimonio. Para nosotros eso significaba que era imposible imponer un modelo económico con la fuerza de las armas.

Pero el cuestionamiento más duro es qué seguía después de la caída del muro de Berlín, o sea, qué otros muros levantó la caída de ese muro, los muros que el capitalismo mundial establecía en su fase neoliberal. El mundo unipolar, el mundo globalizado, las fronteras que se diluyen para el capital y para las mercancías, y que se multiplican para los seres humanos hasta llegar a situaciones grotescas y tristes, como la de Yugoslavia, las guerras raciales de finales del siglo XX, donde la sangre que tengas te puede costar la vida, esas cuestiones absurdas.

Ese mundo se había construido sobre una mentira. Pero

eso no significaba que esa propuesta hubiera fracasado como pensamiento mundial, me refiero al pensamiento de izquierda. Con el muro de Berlín, caía una propuesta de organización política de esa izquierda. Hay que recordar que el muro, el campo socialista, recibió críticas fuertes de la izquierda, no lo atacaba sólo la derecha, también lo atacaba la izquierda, planteaba que había que cambiar muchas cosas. Y un poco este encerrarse en que «todo lo que esté en contra de mí está a favor de mi enemigo», que impedía que los países socialistas aceptaran cualquier crítica sin catalogarla inmediatamente de traidora, reaccionaria, revisionista, todos los calificativos. Eso permitió que todos los errores, las deficiencias e incapacidades se fueran magnificando, creciendo, acumulando, hasta que se pudrió por dentro.

La lección para nosotros era que cualquier sistema político que busque mantenerse, debe tener soporte social, debe confrontarse con la sociedad; pero también, que la recepción de las críticas debe ser más abierta. Si alguien te critica no necesariamente está en tu contra, no necesariamente es tu enemigo, que es la posición a la que tiende espontáneamente la izquierda: «Si me criticas es que no eres revolucionario, eres reaccionario o eres un ignorante, no has entendido el papel de la vanguardia.» Todo eso lo vino a cuestionar la caída del muro de Berlín. Pero lo más duro fue el sentimiento de soledad. De pronto ya no había nada que pudiera ayudarnos a sostenernos, incluso moralmente. Antes teníamos la sensación de que el mundo por el que luchábamos existía, era real. De pronto, ya no lo era, y además había sido aniquilado...

Y.: ¿Y Cuba?

Marcos: Cuba es otra historia; respecto del EZLN sigue la misma política de los movimientos de liberación nacional latinoamericanos. Más, porque Cuba es un gobierno institucional, que cuida mucho sus relaciones con México, y no va a ayudar a ningún movimiento de liberación nacional en México, y en concreto a nosotros. Se plantea nuevamente la misma idea: el

trabajo de México debía ser, en este caso, apoyar a la Revolución cubana. Pero dentro de la formación de muchos compañeros, Cuba era o es aún, dependiendo de cómo lo ve cada quien, una isla solitaria de dignidad. Que a pesar de todo, quiérase o no, el gobierno tiene el respaldo de la mayoría de la población cubana, hay una guerra interna y finalmente ese proceso de decantación, de transformación que tiene que operar la sociedad cubana, debe ser producto del quehacer político de los cubanos.

El zapatismo adopta una distancia de respeto pero no de seguimiento. No somos fanáticos de la Revolución cubana, más bien de Cuba, del régimen político de Cuba, pero tenemos que aceptar que desconocemos lo que está ocurriendo realmente ahí. Entonces, cualquier opinión en favor o en contra sería un error. Los medios dirían que los cubanos apoyan a los zapatistas, o que los «gusanos»[1] –ya no se puede hablar de los gusanos–, los disidentes cubanos apoyan a los zapatistas. En esas condiciones, frente al viciado manejo de los medios de comunicación que recibimos, es difícil pronunciarse públicamente.

M.: El partido único, no hay sindicatos libres... son problemas de principios, ¿no? La Revolución cubana puede ser otra cosa, pero el régimen de Cuba hoy es completamente contradictorio con lo que usted dice a propósito de la democracia, del pluralismo, de los movimientos sociales...

Marcos: Sí, necesariamente. Todo poder está en contradicción con lo que nosotros decimos. No hay un sólo país que responda a las expectativas del zapatismo, ninguno en el mundo. Pero en este caso concreto, con esta situación de guerra, lo que los compañeros han dicho es que tenemos que tomar distancia, la misma distancia que ellos toman respecto de

1. «Gusano»: término despectivo con el que las autoridades cubanas designaban a los oponentes y los disidentes, particularmente a los que se refugiaban en el extranjero.

nosotros. Ellos no hablan ni bien ni mal de nosotros, entonces nosotros tampoco hablamos de ellos. Digamos que nos miramos con distancias socialistas, y nada más.

M.: Regresando al tema de la caída del supuesto campo socialista, ¿cómo lo analiza hoy, como una derrota o como una apertura? ¿Hubiera sido posible el zapatismo sin la caída del campo socialista?

Marcos: No sé. Nosotros lo vemos como una derrota en términos militares, quiero decir, en términos de guerra, una guerra política. Se confrontaron dos grandes fuerzas y una perdió. ¿Por qué? Pues evidentemente porque fue más fuerte la otra. Pero hay que analizar por qué el campo socialista no pudo enfrentarse a eso. La prueba de que fue derrotado es que lo que se produce después de la caída del campo socialista no es una apertura de la lucha democrática en el mundo, sino un ascenso de la derecha. Con la desaparición de la Unión Soviética no surge un poder democrático y abierto, sino que sube Yeltsin. Inmediatamente después estalla la guerra en Chechenia. O sea, lo que sucede a esta caída son otras guerras y fragmentaciones, no surge un mundo mejor, más abierto, más plural. Lo que no quiere decir que el otro fuera bueno, pero su caída no arregló nada. Además, la izquierda mundial se hundió en el arrepentimiento, los golpes de pecho o, en otras ocasiones, en el cinismo, la huida a la derecha, todo ese proceso de descomposición...

No cabe ninguna duda de que se trató, para la izquierda, de una derrota política, militar, social, cultural y sobre todo moral.

Y.: Pero el neozapatismo tal vez no hubiera sido posible en un enfrentamiento de bloques, de bipolaridad. No hubiera sido posible esa invención de algo nuevo, ¿o sí?

Marcos: No, yo creo que no. En esa situación el zapatismo no hubiera existido. O hubiera seguido el camino de las

guerrillas tradicionales y por lo tanto hubiera fracasado, o se hubiera mantenido en las montañas esperando el momento propicio. Pero no, ciertamente no habría zapatismo, ni habría Marcos, ni habría nada, si esto no hubiera ocurrido. Es otra cosa que hay que lamentar. ¡Pinches socialistas! No hubiéramos estado en La Realidad soportando la lluvia, el lodo y los mosquitos, hablando de estas cosas...

¿Es soluble el marxismo-leninismo en el zapatismo?

Y.: El zapatismo ha servido, de cierta manera, a la deconstrucción de muchos esquemas, no de una manera intelectual, pero por el movimiento, por la acción, y veo una prueba de esto en los libros que se dejan en la biblioteca aquí. Están las obras completas de Mao Tse-tung, de Enver Hodja... la gente las deja y se va más ligera, ¡lista para una nueva vida!

Marcos: Yo me acuerdo que la biblioteca de Aguascalientes, de Guadalupe Tepeyac, que era más grande que ésta, tenía la colección más completa de marxismo-leninismo. Todos los libros que la gente ya no quería los mandaban allí. Obras completas de Engels, de Marx, de Lenin, de Mao, Castro, todo estaba ahí, todo, pero no había casi novelas, ni poesía, ni teatro...

Y.: Y sobre el zapatismo tampoco hay mucho.

Marcos: ¡Eso sí se lo llevan! Y me daba mucha risa porque yo bromeaba con las bibliotecarias, «hombre, cuando venga aquí el ejército va a decir que sí», porque eran estantes llenos, pero todos eran usados y tenían fechas de hace 20 años, se liberaban de ellos y mandaban todo lo que no querían, y todavía nos siguen mandando.

Y.: ¡Seguro los servicios de inteligencia del ejército van a deducir que ustedes son unos «albaneses»!

Marcos: Por lo menos. Han de estar muy confundidos, porque no saben si somos trotskistas, maoístas o castristas, guevaristas o estalinistas de Tirana. Teníamos también las obras completas del camarada y dirigente Kim Il Sung...

La guerra de los símbolos y de la información

Y.: Hubo una declaración del secretario de Relaciones Exteriores diciendo que el zapatismo era una guerra de papel y de Internet.

Marcos: Sí, del secretario de Relaciones Gurría, el agente de ventas al exterior del gobierno mexicano.

Y.: Pero de hecho la comunicación tiene mucha importancia; la comunicación, las imágenes, los símbolos. Por eso también se ha dicho que es de cierta manera una guerrilla posmoderna. Esto tiene que ver con el hecho de que no es una guerra de balas, es más bien una guerra de comunicados, de palabras. ¿Qué piensa al respecto?

¿Una guerrilla posmoderna?

Marcos: Que ésa es la que pierde el gobierno mexicano. La que quiere es la de balas, porque ésa es la que gana, y ésta la pierde.

Cuando sale el EZLN y está construyéndose el zapatismo, el manejo de los símbolos es una contribución de la parte indígena, y el manejo de los símbolos históricos es aporte de la

organización político-militar urbana. Entonces, cuando aparece el EZLN tiene que disputar al Estado mexicano ciertos símbolos de la historia nacional. El terreno de los símbolos es un terreno ocupado, sobre todo en lo que es historia de México. A la hora en que entran en el terreno del lenguaje, del símbolo, es un terreno al que uno tiene que entrar combatiendo para ocupar un lugar. En este caso, en el de los símbolos históricos, el Estado mexicano tiene un manejo de ellos que había que disputarle. Zapata, por ejemplo. Cada presidente de México escoge un héroe de la historia nacional. Salinas, paradójicamente, que va a decretar la muerte del artículo 27, escoge a Emiliano Zapata.

Y.: Tiene un hijo llamado Emiliano...

Marcos: Sí, y su avión se llamaba Emiliano Zapata también. Hay una primera disputa por la imagen histórica de Zapata que permite un primer encuentro y que el EZLN replantee el lenguaje político en otros términos. No inventar un nuevo lenguaje, sino resemantizar o darle un nuevo significante, y un nuevo significado a la palabra en la política, y sobre todo a la historia en la política. Y para eso recurre a lo viejo, a la tradición histórica de los indígenas, a su tradición cultural para encontrar viejos personajes, viejas ideas, y en confrontación con las nuevas, ir construyendo este nuevo lenguaje zapatista. Estoy hablando de un lenguaje posmoderno que, paradójicamente, se nutre de la premodernidad histórica para poder constituirse en tanto que tal. Este lenguaje empieza a buscar sus propios terrenos de lucha, el terreno de la prensa, de los símbolos, y ocupa los espacios que aparecen. Un espacio nuevo, novedoso, que era tan nuevo que nadie pensaba que una guerrilla pudiera acudir a él, es la superautopista informativa, el Internet. Era un terreno no ocupado por ninguna fuerza. Se supone que el objetivo es comercial, el flujo de los capitales a través de las computadoras y de los satélites en este mundo globalizado. Y, en todo caso, el lado humanitario está por abrirse. Uno podría ir a las universidades, a

los museos, a través de Internet y conectarse, viajar desde la oficina a través de un módem.

Hay gente que nos ha puesto en Internet y el zapatismo ha ocupado un espacio en el que nadie había pensado. El sistema político mexicano ha ganado su prestigio internacional en los medios gracias al control informativo, al control de la producción de noticias, de los noticieros, e incluso gracias al control de periodistas mediante la corrupción, la amenaza, el asesinato. Éste es un país donde también asesinan periodistas con cierta frecuencia. El hecho de que se hubiera colado ese tipo de noticias por un canal no controlable, eficaz y rápido, es un golpe muy duro. El problema que angustia a Gurría es que tiene que combatir contra una imagen que no puede controlar desde México, porque la información está simultáneamente en todos lados.

La novedad del EZLN no está en que se haya metido en la comunicación satelital, que digan ahora que los zapatistas son, más que guerrilleros, internautas de la computación. Está en una redimensionalización de la palabra política que, paradójicamente, vuelve a mirar al pasado.

Evidentemente esto está vinculado al desgaste de un sistema político que había sobado tanto las palabras, que las había prostituido. Retomando esos conceptos de nación, patria, libertad, democracia, justicia, el EZLN se conecta con una tradición de lucha, con una tradición cultural y produce este lenguaje que logra permear a estratos de la sociedad muy de símbolos. Llegaba a intelectuales muy altos o a gente muy sencilla, incluso analfabeta, o sea, con poco bagaje. Digamos que el zapatismo llama a una puerta, la puerta del lenguaje político; la encuentra abierta, encuentra que a través de ella se puede entrar a muchas partes y se introduce por allí... El EZLN, el zapatismo, no nace con esa idea, sino que, ante la falta de una ideología estructurada, comprende la necesidad de improvisar y construir su esquema político. Entonces, ese cóctel molotov, que se gesta antes de 1994, diluye el discurso esquemático dentro del zapatismo, aunque esto no les parezca bien a algunos miembros del EZLN, sobre todo al principio.

De pronto se encuentran con que el zapatismo no es un ejército que esté peleando, pero tampoco tiene un lenguaje como zapatismo; entonces tienen que inventarlo en el momento. Y lo inventan con los aportes culturales indígenas y con los de la cultura urbana, y ese lenguaje nuevo se retroalimenta en la medida en que tiene éxito. El zapatista es un lenguaje que se sabe escuchado, es como la seguridad de un escritor que sabe que es leído, eso le da más libertad, más posibilidades de construir su discurso.

Esto explicaría también las contradicciones, los resbalones que hemos tenido en el discurso zapatista, sobre todo en las declaraciones a la prensa, que son las más difíciles. En las entrevistas, en las conferencias de prensa, es donde uno resbala más porque no tiene la distancia, la calma que permite el lenguaje escrito. Esos errores, esas contradicciones, y algunas de ellas muy grandes, son producto también de la improvisación, y han provocado algunos de los problemas que hemos tenido.

Y.: ¿A qué alude?

Marcos: A críticas globalizadoras que hacemos a la izquierda, por ejemplo, y que luego tenemos que rectificar, matizar. En política matizar es fundamental, es muy difícil generalizar. El zapatismo es muy atrabancado, rudo, torpe, no distingue, mete en el mismo saco a la gente que es buena con la mala. Así ha ocurrido con la caracterización, por ejemplo, del PRD, del cardenismo, de otras fuerzas sociales.

La misma tendencia del zapatismo a hablar claro –pensamos algo y lo decimos sin cuidar las formas políticas– nos hace confundir la diplomacia con lo que es el discurso propiamente político, de relación. No nos interesa la diplomacia, aparentar ser una izquierda educada, agradable para la derecha. Pero sí nos interesa que las críticas vayan a donde tienen que ir y no se dirijan a otros. Por ejemplo, los roces con el PRD eran con su dirigencia y pocas veces aclarábamos que eran con su dirigencia. Nos dirigíamos a un partido con estructura, siendo que mucha base del PRD era simpatizante o

muy comprometida con el zapatismo. Entonces, de pronto gente que nos ayudaba se sentía golpeada por declaraciones nuestras.

Y.: Ésos son los peligros de no hablar la lengua cuadrada, ¿no? Porque la lengua cuadrada protege de esos resbalones...

Marcos: Sí, los esquemas protegen de eso. El lenguaje zapatista es muy redondo, lo que le ha permitido girar, pero también resbalar.

Y conforme ha ido pasando el tiempo, este lenguaje ha ido incorporando más y más elementos. El discurso zapatista del 94, de enero a febrero, o sea, del diálogo de la Catedral, es diferente al de la Convención y es diferente también al del 95, después de la traición; es diferente, en seguida, del que se da en la Consulta Nacional e Internacional, así como también es diferente al que se da en los contactos con sectores internacionales, a través de los campamentos de paz, o en la correspondencia del EZLN con otros personajes. El zapatismo se está haciendo cada vez más denso en su lenguaje, más difícil de controlar. Como si tuviera, detrás del lenguaje, su propia lógica que lo está jalando.

Recuerdo el problema que se suscitó con la carta a los comités europeos, proponiéndoles que el encuentro europeo fuera en Berlín.

Yo explicaba que había que ir al muro para ajustar cuentas con el pasado y terminaba con una postdata que decía: «Durito va a Europa, quiere que me vaya con él en una lata de sardinas, yo le digo que no, porque toda humedad que no sea femenina me provoca mareos.» Gran escándalo, por supuesto, en los movimientos feministas de Europa. Estaba sorprendido porque no me decían si estaba mal el planteamiento político de la convocatoria –era la primera declaración de La Realidad–, y no, todas las críticas giraban en torno a la humedad femenina, me acusaban de ser muy sexista.

Yo pensaba que uno podía escribir como habla, pero no,

la gente allá tiene un lenguaje que debe ser respetuoso de todo.

Recuerdo que cuando la Convención del 94 estábamos en medio de una conferencia de prensa con doña Rosario, y un periodista me pregunta si no fue excluyente la convocatoria de la Convención Nacional Democrática, y yo respondí: «No veo por qué, están invitados todos, menos los hijos de puta.» Entonces doña Rosario dijo: «Corrige esto porque se van a enojar las feministas», entonces yo le dije: «No pues, yo no estoy en campaña, yo no quiero ser presidente de la República, ¿por qué voy a corregir? Si nos les gusta, no van a votar por mí, no me preocupa.»

En fin, como el discurso zapatista insiste en la tolerancia y la inclusión, que son los planteamientos centrales del discurso universal zapatista, se le exige que el lenguaje esté acorde con estas nociones. Es decir, todo lo que sea excluyente o intolerante dentro del discurso es cuestionado muy duramente.

M.: En la creación de ese lenguaje están las postdatas de Marcos, que tienen una función muy específica. ¿El Comité nunca ha protestado, criticado ciertas locuras?

Marcos: Sí, como no. La que provocó problemas, si me acuerdo bien, fue la postdata previa al diálogo de la Catedral. La postdata de que «¿cuánto por un pasamontañas?, ¿cuánto por la media filiación de la cintura para abajo?». Esto molestó a los compañeros del Comité. Dijeron que tenía que entender que el pasamontañas ya se había convertido en símbolo del zapatismo, que no podía hablar así... Para nosotros, al principio, el símbolo era el paliacate,[1] no el pasamontañas. El pasamontañas tenía una función práctica muy precisa. Entonces me llamaron y me dijeron: «Es que no te has dado cuenta de que el pasamontañas se ha constituido en el símbolo del zapatismo, no el paliacate. Entonces, si tú lo bajas a eso, de esa

1. Pañuelo grande de algodón estampado que los hombres y las mujeres zapatistas utilizan para cubrirse el rostro, por ejemplo, ante las cámaras.

manera, en realidad no te estás mofando de ti, sino del símbolo de los zapatistas y no estamos de acuerdo.»

M.: Y las referencias en el discurso de Marcos al movimiento gay y lesbiano, ¿cómo son recibidas?

Marcos: Paradójicamente, en las comunidades indígenas los gays no son perseguidos. Sí hacen chistes y se burlan de ellos, pero no los excluyen ni los persiguen. Pero, además, ellos supieron desde los primeros momentos que parte del movimiento gay, sobre todo mexicano, estuvo mandando ayuda, y cuando les explicaron en qué consistía el movimiento gay, ellos se fijaron, más que en las referencias sexuales, en el trato social. «Los tratan igual que a nosotros, tienen que esconderse para ser lo que son. Igual nosotros teníamos que escondernos para ser zapatistas.»

Ahora, la postdata definitiva fue a propósito de una broma que le hice a una periodista de San Francisco. Le dije que yo había vivido en San Francisco y había trabajado en un restaurante gay, y que me corrieron porque no quise corresponder a los favores del patrón. Pero ella escribió que me habían echado porque era gay. ¡Gran golpe al ego mexicano, cómo era posible que el símbolo sexual fuera homosexual! Además con la tradición de Villa y de Zapata. ¡Cómo era posible que el líder guerrillero fuera gay! También buscaban que nosotros dijéramos: «No, nosotros somos machos.» Entonces ahí es cuando Marcos saca la postdata esa de que pero no sólo somos *gays*, también somos negros y judíos y esto y lo otro. Finalmente, a esto vamos: ¿qué significa Marcos en este movimiento? Los compañeros entendieron bien cuando lo conocieron, además se dieron cuenta de que ese movimiento ha estado particularmente cercano, o es una especie de espejo, en cuanto a la marginación y a la exclusión social.

M.: El lenguaje zapatista, o más bien, los cuentos de Marcos, las ponencias de Durito, juegan un papel importante para deconstruir el viejo lenguaje de la izquierda. ¿Es un esfuerzo consciente de ustedes para acabar de una vez con los esquemas?

Marcos: En la montaña teníamos el problema de cómo explicar un análisis político de la situación nacional en términos que se entendieran en otra cultura. Que se entendiera qué era modo de producción, lucha de clases, dictadura del proletariado, bloque en el poder... No era cuestión de analfabetismo, sino de cómo esa cultura asimila todo a través de símbolos. Sin ser dogmático o militar, no era posible imponer, adoctrinar, que se aprendieran de memoria, en lugar de la doctrina religiosa, la doctrina marxista-leninista. Había que puentear mucho, adaptar los símbolos. Y resulta que eso transformó el discurso. Aunque no nos dimos cuenta hasta después. Había una explicación esquemática, del tipo que puede producir una organización político-militar: «Están los malos, están los buenos; nosotros somos los buenos, el resto son los malos.» Pero cuando ese discurso llegaba a los pueblos, había sufrido una transformación, no sólo de lenguaje, creo que los símbolos le habían agregado elementos, lo habían depurado, y se había transformado en una cosa nueva. Cuando salimos, en el 94, empezamos a hablar, usamos el mismo recurso, pero al revés. Lo que hacía el viejo Antonio, que traducía el mundo indígena para Marcos, lo hizo Marcos para el exterior, usando los mismos recursos.

En cuanto a Durito, todo comenzó por un cuento que le mandé a una niña de 10 años que me escribió. Era una vieja historia que databa de la época de la guerrilla solitaria, cuando éramos 8 o 10, la historia del escarabajo. Lo publican y tiene éxito... Entonces, cuando vino la ofensiva de febrero, tuvimos que replegarnos a aquellos territorios en los que habíamos es-

tado antes, y encontramos los escarabajos; como los que han visto aquí, nada más que el de Durito era un poco más grande, parecía rinoceronte, tiene un pico así... Entonces decidí retomar otra vez a Durito y tratar de explicar, a través del corazón, conceptos que van a la cabeza. Tenía que buscar la forma de explicar, para no repetir los mismos errores, lo que queríamos y lo que pensábamos. Y Durito era un personaje, como el viejo Antonio, o los niños zapatistas que aparecen en los cuentos, que permitían explicar la situación en la cual estábamos y hacer que se sintiera antes que se entendiera. Nosotros no podíamos dirigir un discurso al bolsillo de la gente. No teníamos nada que vender. Ni a la cabeza, porque no podíamos aportar nada al análisis que ya existía, pero sí a su corazón, que era la parte más olvidada. No al sentimiento, no estamos hablando de que queríamos construir un discurso sentimental, apolítico, o ateórico, o antiteórico, sino que queríamos bajar la teoría al nivel del ser humano, de lo vivido, compartir con la gente las vivencias para poder reflexionar en seguida. Y un poco burlándonos de nuestro pasado, de ese pasado esquemático, en que teníamos respuesta para todo, que es lo que está cuestionando continuamente Durito. Satiriza o ridiculiza el esquematismo del Marcos urbano, universitario. Cómo se vino a romper y cómo vino a enfrentarse con una realidad que era completamente nueva y fue derrotado. En un determinado momento, Durito tiene la función de sanear el zapatismo, bajarlo de la nube de fotógrafos, de los reflectores, del *sex appeal*, etcétera... De volverlo otra vez a la realidad.

Y.: Es una crítica al guerrillero heroico.

Marcos: Sí. Cuando Durito platica que me caigo, que me canso subiendo a la loma, o la burla del viejo Antonio sobre el movimiento que hacíamos en la montaña. La burla muestra también que no somos tan heroicos ni tan superhombres. Todo eso, pues, es el trabajo de Durito, impedir que los zapatistas se vean a sí mismos como la gente les dice que son.

Porque hay gente que nos ve como modelos, como grandes héroes y siempre hay que estar recordando que somos seres comunes y corrientes, que estamos aquí por accidente, pero no tenemos nada especial.

«Marcos debe desaparecer»

Mayor Moisés: ¿Qué pasos ahora?

Y.: ¿Qué pasos se pueden imaginar ahora? Dejar el pasamontañas es una posibilidad, seguir en la misma situación que ahora es otra, y volver a la lucha armada es una posibilidad más. ¿Hay otras posibilidades?

Moisés: ... el pasamontañas yo creo que no es tanto, porque más bien el pasamontañas iría en lo que es la lucha política pacífica.

Y.: Digo, dejar las armas...

Moisés: ... las armas, como nos han dicho los compañeros, sólo quedaría cuando ya no sabemos qué hacer. Con los recursos de la salud, de la vivienda, de la educación, el trabajo, la tierra, hasta ahí quedarían las armas.

M.: ¿Es la última garantía?

Moisés: Sí. El problema de las armas no es tanto. Es simplemente eso, como estoy diciendo, si ya no sabemos qué hacer con los campesinos, con los hermanos de la ciudad, con

eso, las armas se desaparecen. Pero si no hay eso, que es por lo cual aparecieron las armas, por esas demandas que no hay nada, nada en la mesa, pues no pueden desaparecer hasta que nos quiten, si es que nos quieren quitar.

Y.: Pero si se lanzan a la escena pública, política, a los zócalos, a las comunidades indígenas de otros estados, si van a discutir, ¿piensan que lo pueden hacer con sus armas?

Moisés: No, porque no sería un trabajo político, sería una promoción de un puñal, palos, ¡pues!... no, sería eso así... Hemos tratado de cumplir nuestra palabra, creemos que hasta ahora hemos cumplido; cuando nosotros dijimos: «Vamos a dialogar», dialogamos en el 94; dijimos: «Vamos a hacer la Convención», hicimos la Convención; cuando nosotros dijimos que íbamos a hacer la consulta, hicimos la consulta; cuando dijimos: «Vamos a hacer el encuentro continental», hicimos el encuentro continental. Y cuando dijimos «Vamos a hacer un encuentro intercontinental» ya se dio eso. Pues eso vamos a cumplir. De tal modo como se vea la situación...

Y.: Es difícil imaginar que ustedes tomen otro camino ahora, que tomen de nuevo el camino de las armas, lo que sería un poco lo mismo que está haciendo el EPR. ¿Reanudar la guerra parece difícil, o no?

Moisés: ... nosotros vemos que no es difícil, porque el gobierno demuestra a cada ratito que lo que quiere es eso. Entonces, para nosotros estamos diciendo que no queremos. Pero hay quien sí quiere. Entonces es ahí en donde vemos que no hay dificultad en eso porque a cada ratito nos están provocando a que eso se hiciera.

Y.: Pero hacerlo sería caer en la trampa.

Moisés: Depende de la gravedad de la situación y también de la decisión de nuestros compañeros. Es eso, pues, el que no

cumple la palabra del pueblo, se te va de la mano el pueblo. Y como nosotros no somos los que estamos decidiendo, los militares así..., nosotros cumplimos si los compañeros dicen, pues eso es. Si los compañeros dicen no, no vamos a hacer esto, no lo vamos a hacer. Es muy bonito cumplirle su palabra al pueblo.

Y.: Pero fuera de las manipulaciones y de las provocaciones por parte del Estado, se puede imaginar que hay grupos, como el EPR, que los están provocando también...

Moisés: Sí. Pero eso..., cómo le diré... Nosotros, los zapatistas, el pueblo nos ayuda y nos dicen que nosotros lo ayudamos. Se trata de ver cómo es que el pueblo de México piensa luchar. Y ahí verán ellos pues si es que los sigue el pueblo. Como a nosotros nos pasó. Vimos que a nosotros no nos siguieron con nuestras armas. Tuvimos que trabajar con el pueblo, y estamos trabajando con él, y seguiremos trabajando con él. Y moriremos con él si es necesario. El pueblo les va a decir si están en el camino. «Ya es el camino, no hay otro.» Como nosotros empezamos a decir los primeros días de enero.

Tuvimos que hacer esto porque de plano no nos dejaron otro camino. Estuvimos en las organizaciones controladas por el gobierno, pasamos en las organizaciones independientes, aun así, no más que torturas, asesinatos, encarcelamientos, desapariciones. Y fue eso lo que nos llevó a la decisión de empuñar una pica, nosotros decimos, y lo poco de las armas que conseguimos.

Y.: ¿Quisiera añadir algo?

Moisés: Pues, ¿cómo les diré?, que nosotros pensamos que en este planeta que se llama Tierra existen dos maneras de vivir –unos son los explotados y otros son los que explotan–, que hay mucho que cambiar en esta vida. Lo que hay que cambiar son todas las mañas, las trampas, de cómo han podido lograr la dominación sobre los que están pobres.

Cambiar la vida de los seres humanos en el mundo sería una tarea demasiado grande, y habría que pensar mucho. Supuestamente hay organismos quienes ven eso, pero en los hechos no se lleva a la práctica. Siempre son nada más discusiones, declaraciones, y así se están pasando, pues. Es como si fuera coquetería esa vida, y no es coqueteo lo que se está sufriendo, lo que están padeciendo los seres humanos explotados, robados, engañados, sacrificados. Se necesita, ahora sí, una unión en el mundo para ver qué hacer. A veces nosotros pensamos que por qué será que hay que dar más muertos, balas, bombas, granadas, de trampas y de venenos y todo lo que se usa. Todo lo que usan los que explotan, los que saquean la riqueza, realmente se puede decir que no es necesario. Todos somos seres humanos. Vamos a suponer que yo soy el hombre más rico en el mundo. Un día yo me tengo que morir. ¿Por qué los seres humanos en el mundo no vemos lo que hay que hacer, qué tipo de organización tenemos que hacer? Sabiendo que los ricos, que son unos cuantos en el mundo, también se van a morir. Se necesita un cambio en el mundo. Es necesario organizarse, prepararse, analizarlo, estudiarlo, y llevar a cabo realmente un trabajo concreto sobre lo que tenemos que hacer en esta Tierra, en esta vida. Pensando no en nosotros, sino en los seres humanos que están quedando, en los seres humanos que seguirán naciendo, viniendo. Es un problema muy grave.

Y.: ¿Sabe que lo que hicieron ustedes ha tenido un eco formidable en el mundo? Tal vez por eso, porque hacían preguntas que tienen sentido para todos. Tal vez no hay respuestas satisfactorias, pero por lo menos la pregunta era fuerte y pertinente. Por eso han tenido tantos simpatizantes, tanta gente que se interesó en lo que pasa aquí en Chiapas.

M.: ¿Tiene conciencia de esta responsabilidad frente a todos los que en el mundo miran a este rincón con una esperanza para su futuro?

Moisés: El problema es que no somos muchos zapatistas.

Ser zapatista es muy sencillo, es nada más ser consciente. Y entender realmente de qué se trata, qué es lo que queremos. La otra responsabilidad es tomarlo en serio. Realmente es trabajar. Los que saquean a los países, lo toman en serio para hacerlo. Pues también nosotros tenemos que tomarlo en serio. Debemos hacerlo para que haya una vida justa, digna, como nosotros decimos, y limpia. Hay mucho que cambiar desde los medios en donde engañan, desde organizaciones, desde líderes, desde escuelas, desde las creencias. Habrá que analizar, que estudiar de qué forma tenemos que hacerlo.

Y.: Ustedes dicen: «Chiapas no es un problema, es una respuesta.» No sé si es una respuesta, pero ¡es una buena pregunta!

Moisés: Sí, empezamos a pensarlo así. Lo que pasa es que somos muy torpes, porque no nos preparamos. No nos preparamos para responder. Si me vas a preguntar cómo se hace una emboscada te lo suelto, cómo se hace una toma de cuartel, eso sí, nos podemos pasar aquí la noche. Pero si me empiezas a preguntar cómo es la lucha política, ideológica, económica, cómo se moviliza la sociedad, ¡pues para eso no trabaja la computadora!

Y.: Sin embargo, a nosotros nos explicó cómo movilizaron a la gente en la Selva, en Las Cañadas, en las comunidades. Eso lo hicieron muy bien, de una manera muy exitosa, silenciosa, sin que viniera una represión masiva, antes de que ustedes salieran, lo hicieron con mucha prudencia.

Moisés: Es que el pueblo es muy bonito, y si uno trabaja serio con el pueblo, el pueblo responde.

Y.: Eso es posible porque en las comunidades mayas la gente es seria, organizada, pero no en todas partes son tan serios, tan responsables como ustedes.

Moisés: ¡Ahí está! ¡Ésa es la dificultad! ¡Yo creo que ya no nos queda de otra! ¡Ahorita ya estamos en esto y se verá que es lo que pasará!

¿Qué será del zapatismo después de Marcos?

Y.: ¿Qué pasaría con el zapatismo, que ojalá no suceda, si muere Marcos, si lo matan?

Marcos: Lo que ya está pensado es que se van a partir en pedazos las unidades. Las regiones empezarían a funcionar autónomamente, en términos políticos y militares. Entonces se fragmenta la actividad del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, mientras el segundo al mando se prepara a tomar posesión. Eso en cuanto al EZLN. En cuanto al exterior, pues no tengo idea, yo pienso que muchos se quitarían de un problema. No sabría decir qué impacto tendría, porque nos preocupa sobre todo el impacto interno.

Porque..., quiero ser sincero, pues, no mentirles, el peso de Marcos en el interior de la organización es mayor que el que se percibe. Su cercanía con las comunidades y el cómo toman en cuenta a Marcos es mucho mayor de como se percibe así, a simple vista. A pesar de eso hay también soledades que te platico. La gente de las comunidades considera que Marcos es suyo, que ellos lo hicieron, pues, lo parieron, lo quieren como a un hijo. Digamos que ésta es una relación más sentimental que práctica.

Y.: En lo práctico, en lo organizativo, ya lo tienen pensado. Pero ¿han imaginado lo que pasaría desde el punto de vista simbólico, político, con el zapatismo, si ya no tiene ese puente hacia el exterior que es Marcos?

Marcos: Sí, ya te entendí. Nosotros hemos tratado de construir o de preparar a otra gente para que se puedan construir esos puentes. Los delegados en el diálogo de San Andrés,

los que han podido hacer declaraciones públicas, los que dan entrevistas, se convierten en esos vehículos. Yo usaba la semejanza de la destrucción de Aguascalientes: por un Aguascalientes que destruyeron se reconstruyeron cinco; si destruyen a Marcos, que era un vocero, habrá cinco, seis, 10 voceros diferentes hablando al mismo tiempo y hablando de lo mismo. Tacho, David, Zevedeo. Tendrían que cortar muchas cabezas para poder aniquilar políticamente al zapatismo. Pero no creo que esto ocurra inmediatamente, faltaría digerir el golpe; lo que sí creo es que los compañeros podrían hacerlo igual o mejor. Con la ventaja de ser muchos y estar en muchos lados. La dificultad es ésa, que un vocero siempre tiene la comodidad de que es uno. Sólo se contradice uno. Cuando muchos están hablando al mismo tiempo pueden entrar en contradicción. Y en un movimiento de este tipo es muy importante la coherencia.

M.: Habría un peligro de balcanización del movimiento...

Marcos: No en el sentido de que se enfrenten, sí en el sentido de que empiecen a operar en forma diferente, incluso como etnias. O sea, que se forme el ejército tzotzil, el ejército chol, el ejército tzeltal o el ejército tojolabal, y empiecen a tomar iniciativas de negociación o políticas, o militares. Esto sí podría ocurrir. Es una eventualidad que hemos tratado de controlar a través de los comités. El comité grande es interétnico. Pero puede ser un peligro.

¿Qué será de Marcos después de Marcos?

Y.: Marcos se volvería un mártir, en ese caso, una figura como la del Che. Pero entiendo que uno de los aportes, uno de los éxitos del zapatismo, es que finalmente nos liberamos también del martirio, de esa idea del martirio. ¿En ese sentido, es mejor que Marcos viva, no?

Marcos: Sí, yo no tengo ningún interés en hacerme mártir. Yo prefiero vivir. Yo creo que todos preferimos que viva, ¿okey? En realidad, cuando hacemos algo siempre intentamos que salga bien, o sea, que no haya muertos, ni heridos. Tratamos de no realizar acciones temerarias. Sí acciones valientes, pero bien.

Y.: La mejor hipótesis, y también nuestro deseo, es que viva Marcos. Pero cuando Marcos ya no sea Marcos, ¿qué personaje le gustaría ser? ¿Rafael Guillén, un filósofo, un jesuita, un antropólogo, un periodista, el hijo desaparecido de Rosario Ibarra, un alto funcionario...?, o lo que dijo hace poco en una entrevista, una persona en las comunidades, con su gente, la gente que creó a Marcos, no sé, ¿otras posibilidades tal vez?

Marcos: Sí, yo creo que Marcos tiene que morir, no sé cuándo, pero tiene que morir, Marcos el personaje. Si sigue vivo tiene que transformarse en algo completamente diferente y tendrá que confrontarse con ese personaje y decidir. Bueno, no él, pero las comunidades, los compañeros, van a tener que decidir con él. Pero cuando esto ocurra a mí me gustaría, dentro de lo factible, porque no creo que pueda regresar a mi vida de antes de la montaña, sí regresar a la vida de comunidad. Regresar no al anonimato, sino a la cotidianidad que teníamos antes del 94. Un contacto más directo con las comunidades, sin tanto juego de símbolos y todas sus implicaciones; y ahí hacer lo que hacía antes, pues. Escribir, platicar, aprender, aunque no salir a la ciudad, porque casi creo que no sería posible.

Y.: Pero ¿lo quisiera?

Marcos: La verdad, no. Lo que he visto cuando he salido no me gusta nada. Percibo inmediatamente que el sistema empieza a agarrar y a moldear cualquier cosa que aparentemente le puede servir. El ambiente es muy..., hablo del ambiente político, porque parece difícil pensar en Marcos sa-

liendo a la vida civil y retirándose a la vida privada. No creo que lo dejen. Finalmente, si sale, tendrá que entrar en la vida política, esa vida política, cuando menos la que hemos visto hasta ahora, huele a podrido, por lo menos el sistema político mexicano.

Y.: Pero ¿no ha contraído algunas obligaciones políticas, justamente? Porque en el fondo Marcos es un animal político también, parece difícil que renuncie a esta ambición de cambiar la política.

Marcos: ¡Esa maldición!... Sí, lo que pasa es que Marcos tendrá que decidir cómo. No creo que caiga en la falacia de que es posible cambiarla desde adentro. Yo pienso que la política se cambia haciendo otra política. Y en esto tendrá que ver mucho este quehacer político de personajes, o de élites, o de cúpulas, que ha tratado de incorporar a Marcos...

Pero yo los veo muy optimistas a ustedes respecto de ese futuro. A mí no me preocupa tanto, la verdad, porque no lo he pensado seriamente. No veo a Marcos ahí, no veo las condiciones. Yo pienso que ese proceso de transformación probablemente requiera de la muerte de Marcos y de otros como Marcos. No creo que me vaya a tocar ver los resultados, en todo caso. Me preocupa más el trayecto actual, que Marcos sirva a las comunidades para conseguir ese espacio al cual tienen derecho. No veo más lejos, no me lo imagino. Todo me dice que el problema no se planteará.

Y.: Pongamos que el zapatismo nos hizo optimistas y yo pienso que ya han hecho mucho y que pueden hacer más en ese camino.

Marcos: Yo también pienso que hemos hecho mucho, pero el poder nos lo va a cobrar. Todo eso que le hemos quitado, arrancado, lo que hemos logrado, tiene un costo que algún día nos van a cobrar. Y si Marcos concentra los reflectores y las entrevistas, también concentra las miras telescópicas.

Sé que el poder no va a abandonar, no va a dejar esto impune, porque tiene que cobrarlo. Pero no ofreceremos nuestros valientes pechos a las balas, nos esconderemos.

Y.: Ahí funciona el síndrome de Chinameca y de Tlatelolco.[1] ¿La historia mexicana no puede escapar a la tragedia?

Marcos: La disidencia mexicana todavía no, estamos tratando de hacerlo. Por eso te repito que nosotros no tenemos esa aspiración de muerte, no aspiramos a que nuestra sangre fertilice el camino de la liberación de México. Preferimos fertilizarlo con nuestra vida. Bromeábamos con el mayor cuando leíamos un artículo de una persona que no es combatiente que decía: «Los zapatistas combatirán hasta el último hombre.» «¿Por qué esta persona dice esto si no está aquí en la montaña?» No, nosotros vamos a pelear para vivir, no para que nos maten. Vamos a hacer todo lo posible por que la historia esa no se repita, que no se repita Chinameca, que tampoco se repita el engaño, por eso nuestra distancia y nuestra desconfianza. Nuestra muerte no es indispensable para que México sea libre, y nosotros vamos a hacer todo lo posible por no morirnos y que México sea libre. Pero también tenemos que tener desconfianza, calcular cada paso, impedir que nos engañen otra vez.

Pregunta subsidiaria

Y.: Una pregunta para terminar, ¿por qué rechazar el personaje, la identificación con Rafael Guillén, que parece una persona casi tan simpática como Marcos?

Marcos: Porque no lo soy, pero ya con éste... Primero son

1. Chinameca es para los mexicanos un «lugar de memoria» trágica: en esa población Emiliano Zapata fue asesinado al caer en una trampa. Con la masacre de Tlatelolco las autoridades mexicanas acabaron con el movimiento estudiantil de 1968.

problemas estéticos, ¡me arruinó la correspondencia femenina! Eso sí es verdad. Era más atractivo cuando no decían que era ése. Por otra parte, es tentador, porque sí tiene un currículum interesante como para decir, bueno, voy a ser ése, con esa trayectoria. No, es cuestión de principios, ¡tengo que convencer a mis admiradoras de que no soy tan feo! Realmente la campaña fue fuerte y no he podido recuperar mi *sex appeal*, ahí está Brigitte Bardot, que no manda ni una carta....

Y.: La Brigitte Bardot de la cual espera una carta murió hace mucho... Ya no es la misma...

Marcos: Bueno, ¡una de Jane Fonda, entonces!

POSFACIO

CARTA DE MARCOS AL EJÉRCITO POPULAR REVOLUCIONARIO (EPR)

(extractos)

Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros, por democracia, libertad y justicia.

Les escribo en nombre de los hombres, mujeres, niños y ancianos de las bases de apoyo del EZLN, y de los hombres y mujeres combatientes, regulares e irregulares, del EZLN. Hemos conocido sendas entrevistas dadas recientemente por su dirigencia a dos medios de prensa nacional. Acusamos recibo del tono respetuoso que usan para referirse a nosotros. Nosotros respetamos a quien nos respeta. Por eso no respetamos al gobierno, porque no nos respeta.

Pero ahora sólo les escribo por una cuestión que señalan en sus declaraciones. En concreto me refiero a la parte en que declaran que «si surgiera un desaguisado que llevara al EZLN a abandonar el diálogo, tendrían nuestro modesto apoyo, como ya tienen nuestro respeto» *(La Jornada,* 27/VIII/96). Como ya se habrán enterado por la prensa, nuestros pueblos han decidido suspender su participación en un diálogo que está, de nuevo, en crisis. Las razones de esta decisión vienen en el comunicado respectivo y no las repetiré. Sólo quiero decirles que no queremos su apoyo. No lo necesitamos, no lo buscamos, no lo queremos. Nosotros tenemos nuestros recursos, modestos, es cierto, pero nuestros. Hasta ahora nos preciamos de no deberle nada a ninguna organización política, ni nacional ni extranjera. El apoyo que queremos, el que buscamos y necesitamos, es el de la sociedad civil nacional e internacional, y son movilizaciones pacíficas y civiles las que esperamos. No son armas, combatientes o acciones militares lo

que necesitamos. De los primeros, armas y combatientes, tenemos suficientes. De las segundas, las acciones militares, tenemos la capacidad que tenemos y ésa nos basta. Lo que buscamos, lo que necesitamos y queremos, es que toda esa gente sin partido ni organización se ponga de acuerdo en lo que no quiere y en lo que quiere y se organice para conseguirlo (de preferencia por vías civiles y pacíficas), no para tomar el poder, sino para ejercerlo. Ya sé que dirán que es utópico y poco ortodoxo, pero así es el modo de los zapatistas. Ni modos.

Sigan ustedes su camino y déjennos seguir el nuestro. No nos salven ni nos rescaten. Cualquiera que sea nuestro destino, queremos que sea nuestro. Por nosotros no se preocupen. No los atacaremos. No hemos caído en el juego del poder dominante que promueve el enfrentamiento entre la guerrilla «buena» y la guerrilla «mala». Ustedes no son nuestro enemigo ni nosotros lo seremos para ustedes. Tampoco los ubicamos como «rivales en la conducción de la lucha en México», entre otras cosas porque nosotros no pretendemos conducir otra lucha que no sea la de nuestra dignidad. No suscribimos ninguno de los calificativos peyorativos que ahora les adjudican a ustedes (y que ayer fueron para nosotros).

Hacer insostenibles esos calificativos, volverlos inútiles, fue algo que nos costó, además de muertos, mucho trabajo y paciencia políticos. Nuestra legitimidad no la ganamos con las armas; la conseguimos con muchos años de trabajo político con quienes ahora son nuestros jefes: las comunidades indígenas, y con el diálogo (que hemos privilegiado aun a riesgo de nuestra seguridad, autonomía e independencia) con la sociedad civil nacional e internacional. A esto me refería yo cuando declaré que el EPR tenía que ganarse su legitimidad ante el pueblo de México. No a escatimárselas, sino a señalar que no son los dirigentes políticos (aunque sean guerrilleros) los que otorgan legitimidad a un movimiento, tampoco las declaraciones de funcionarios (que, es para reír, ayer se atropellaban para decir que éramos «terroristas» y que no teníamos base social y éramos producto de una «implantación» artificial de grupos radicales universitarios «con ideologías de los se-

tenta» en medio de los indígenas. Ahora esos mismos se atropellan para decir que ustedes son «terroristas»; en cambio, el EZLN «sí tiene base social auténtica»).

Sin embargo, lo que sí hay que remarcar, y repetir, es que somos diferentes. Y la diferencia no está, como insisten ustedes y otros, en que ustedes no dialogarán con el gobierno, que sí luchan por el poder y que no han declarado la guerra, y en cambio nosotros sí dialogamos (ojo: no sólo con el gobierno, también, y sobre todo, y en proporción muy superior, con la sociedad civil nacional e internacional); no luchamos por el poder y sí le declaramos la guerra al ejército federal (desafío que nunca nos perdonarán). La diferencia está en que nuestras propuestas políticas son diametralmente distintas y esto es evidente en el discurso y la práctica de las dos organizaciones. Gracias a su aparición de ustedes, ahora mucha gente podrá entender que lo que nos hace diferentes de las organizaciones políticas existentes no son las armas y los pasamontañas, sino la propuesta política. Nosotros nos hemos trazado un camino, nuevo y radical. Tan nuevo y radical que todas las corrientes políticas nos han criticado y nos ven con fastidio, ustedes incluidos. Somos incómodos. Ni modos, así es el modo de los zapatistas.

En los momentos en que redacto esta carta, escucho las noticias sobre sus operativos militares y de propaganda en Guerrero, Oaxaca y el estado de México.[1] De ellos les digo que me parece que reúnen la sorpresa y la contundencia, y han exhibido, una vez más, que este gobierno construye realidades virtuales sobre las declaraciones de sus funcionarios y no sobre sus acciones. Sin embargo, el operativo propagandístico en Chiapas me pareció inútil y tonto, en el mejor de los casos, y provocador en el peor. Ese acto vino a colocarse en el final de nuestra consulta interna y puso en peligro la vida y libertad de los dirigentes indígenas que, en estos días, recogían

1. Los días 28 y 29 de agosto el EPR efectuó acciones simultáneas en diferentes lugares del país. En los estados de Oaxaca y de Guerrero los ataques a objetivos policiales y militares dejaron como resultado alrededor de 15 muertos. En Chiapas, el EPR se limita a manifestar su presencia mediante barricadas.

los resultados de la opinión de los pueblos. ¿Ignoraban ustedes que nosotros estábamos en consulta? ¿Para qué un operativo propagandístico en Chiapas si ya habían demostrado que tienen capacidad para moverse en muchas partes de México? ¿Para alardear de que también tienen simpatizantes en las zonas donde se encuentra el EZLN? ¿Cayeron ustedes en la trampa del «juego de rivalidades» que les propuso el gobierno? Por lo pronto, el costo de la acción no lo van a pagar ustedes, sino las comunidades indígenas zapatistas (que, se los recuerdo, llevan ya casi mil días resistiendo con su rebeldía armada... y con su poesía).

El ejército federal ha aumentado la presión militar sobre los pueblos zapatistas y se están instalando ya cuarteles en el norte del estado. El gobierno «argumenta» que no está violando el espíritu de la ley para el diálogo, sino que estos operativos militares son «destinados al EPR». Ni modos, así es, nosotros no hacemos drama. Ustedes han declarado que no buscan «interferir» en el diálogo del EZLN. Ya lo hicieron y ustedes lo sabían. ¿Por qué mentir diciendo que «no interferirán en el diálogo»? Nosotros no se lo reclamamos, sólo les pedimos que sean consecuentes y no digan mentiras.

En fin, las demás consecuencias de sus operativos están por verse todavía. Es de esperar que venga sobre ustedes una fuerte campaña acusándolos de «terroristas», «delincuentes» y los etcéteras que, ahora escucho, ya llenan la boca de funcionarios y líderes empresariales, que el gobierno siga en su línea de «guerrilla buena *versus* guerrilla mala» y los comparen con nosotros (comparación que tratará de favorecernos y de perjudicarlos). Pero, ¿alguien olvida la patética imagen del señor Zedillo el 9 de febrero de 1995 cuando, con los mismos argumentos con los que ahora se lanzan en contra de ustedes, desató la fallida ofensiva militar que buscaba nuestro asesinato? Tal vez lo olviden los funcionarios y los medios de comunicación que, todavía hasta hace poco, clamaban por nuestro aniquilamiento, y ahora resaltan nuestra «base social» y la «legitimidad» de nuestras demandas. Nosotros no olvidamos. Es de esperar, también, que el gobierno endurezca todavía más su

posición en contra nuestra y se decida ya a la solución militar. El escenario en la opinión pública está casi listo y no nos hacemos muchas ilusiones respecto de la voluntad negociadora. En fin, ni modos.

Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros, por democracia, libertad y justicia. No es lo mismo. Aunque ustedes tengan éxito y conquisten el poder, nosotros seguiremos luchando por democracia, libertad y justicia. No importa quién esté en el poder, los zapatistas están y estarán luchando por democracia, libertad y justicia.

Desde las montañas del Sureste Mexicano,
subcomandante insurgente Marcos,
México, 29 de agosto de 1996

CRÉDITOS DE LAS FOTOGRAFÍAS

Los números se refieren a las páginas del cuadernillo de fotos interiores.

AFP/El Tiempo: 1 arriba.
Frida Hartz: 7.
Alberto Ibáñez: 1 abajo, 2 abajo, 4 en medio, 8 arriba.
Mat Jacob/Tendance Flone: 3 arriba y abajo, 4 abajo, 5, 6.
Christine Laridon: 2 arriba.
Jean-Yves Ubach: 3 en medio, 4 alto, 8 en medio y abajo.

ÍNDICE

CRÓNICAS ANAGRAMA

1 Günter Wallraff, **Cabeza de turco**
2 Dany Cohn-Bendit, **La revolución y nosotros, que la quisimos tanto**
3 Hans Magnus Enzensberger, **Política y delito**
4 Günter Wallraff, **El periodista indeseable**
5 Jean Baudrillard, **América**
6 Román Gubern, **La caza de brujas en Hollywood**
7 Antonio Escohotado, **Majestades, crímenes y víctimas**
8 Ryszard Kapuściński, **El Sha o la desmesura del poder**
9 Alfredo Bryce Echenique, **Crónicas personales**
10 Pierre Broué, **Los procesos de Moscú**
11 James Fox, **Pasiones en Kenia**
12 Ricardo Cid Cañaveral, **El bordillo**
13 Manuel Vicent, **Arsenal de balas perdidas**
14 Ryszard Kapuściński, **El Emperador**
15 Linda Wolfe, **El profesor y la prostituta**
16 Jean Baudrillard, **Cool Memories**
17 Hans Magnus Enzensberger, **¡Europa, Europa!**
18 Nigel Barley, **El antropólogo inocente**
19 John Taylor, **El circo de la ambición**
20 James Fenton, **Lugares no recomendables**
21 Redmond O'Hanlon, **En el corazón de Borneo**
22 Carles Geli y J.M. Huertas Claveria, **Las tres vidas de «Destino»**
23 Rian Malan, **Mi corazón de traidor**
24 Ryszard Kapuściński, **La guerra del fútbol**
25 Bill Buford, **Entre los vándalos**
26 Ed Regis, **¿Quién ocupó el despacho de Einstein?**
27 Floyd B. Barbour, **La revuelta del Poder Negro**
28 Redmond O'Hanlon, **Entre el Orinoco y el Amazonas (De nuevo en apuros)**
29 Nigel Barley, **Una plaga de orugas**
30 Llàtzer Moix, **La ciudad de los arquitectos**
31 Douglas Adams y Mark Carwardine, **Mañana no estarán (En busca de las más variopintas especies de animales al borde de la extinción)**
32 Ryszard Kapuściński, **El Imperio**
33 Anthony Summers, **Oficial y confidencial (La vida secreta de J. Edgar Hoover)**
34 Subcomandante Marcos, Yvon Le Bot, **El sueño zapatista**

«El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.» En el sueño zapatista cada quien puede soñar su sueño. Pero más allá de las frases, de los efectos publicitarios, de las polémicas y los buenos sentimientos, ¿en qué consiste la novedad, la originalidad del zapatismo, movimiento nacido en las montañas de Chiapas?
En este libro el Subcomandante Marcos acepta el desafío. Por primera vez, y como si fuera la última, explica todo lo referente al movimiento, su génesis y su evolución, sin metáforas, sin parábolas, trascendiendo lo anecdótico. Con gravedad, urgencia, angustia, pero también con el humor de alguien convencido de su posiblemente cercana desaparición. Marcos es creación y expresión del sueño de los indígenas zapatistas. Moisés y Tacho, dirigentes también del ejército Zapatista de Liberación Nacional, agregan su voz a la de Marcos en un libro que busca comprender el significado, tanto para sus actores como para quienes somos testigos de sus acciones, de este movimiento posterior al comunismo y al guevarismo, este levantamiento que nos abre las puertas del siglo XXI.
«El principal mérito de este libro es la transparencia con que se muestra el proceso de Marcos, del delirio a la utopía, de la desesperación al acto irónico, de la creencia en el sacrificio a la confianza en la sociedad» (Carlos Monsiváis).
Yvon Le Bot, director de investigación del CNRS y miembro del CADIS (Centro de Análisis e Intervención Sociológica de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales), es autor de numerosos estudios sobre América Latina, entre ellos *Violence de la modernité en Amérique latine* (Karthala, París) y *La guerra en tierras mayas* (Fondo de Cultura Económica, México).

